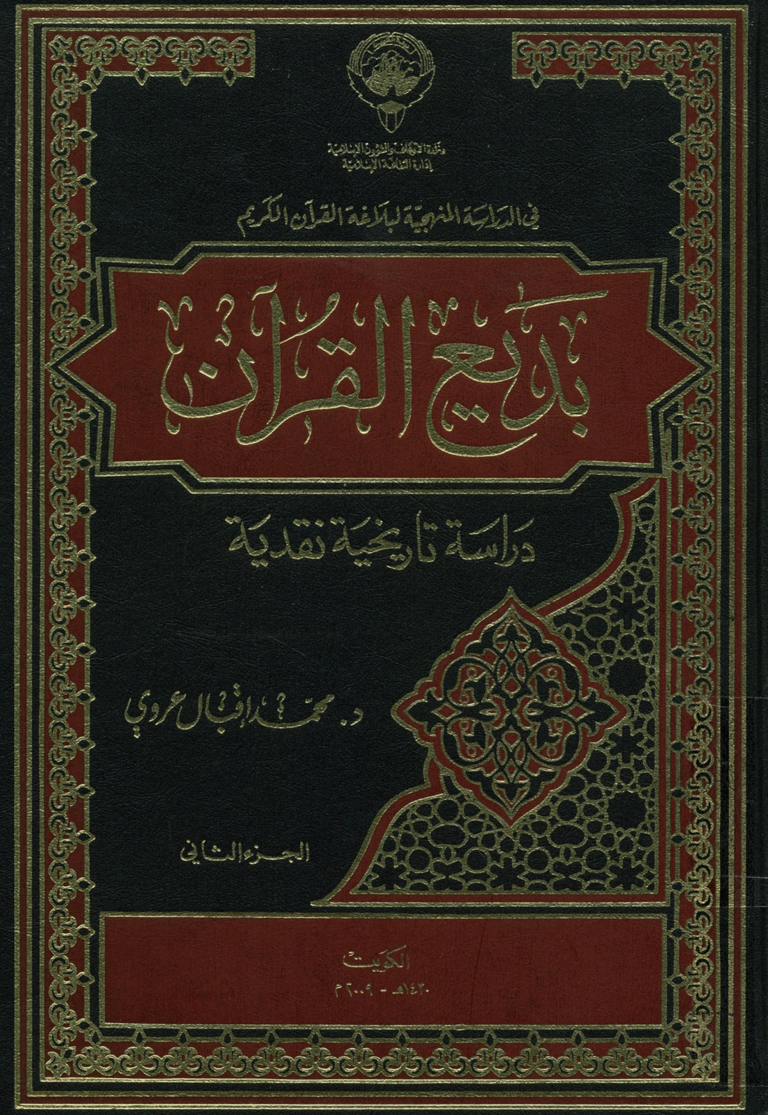
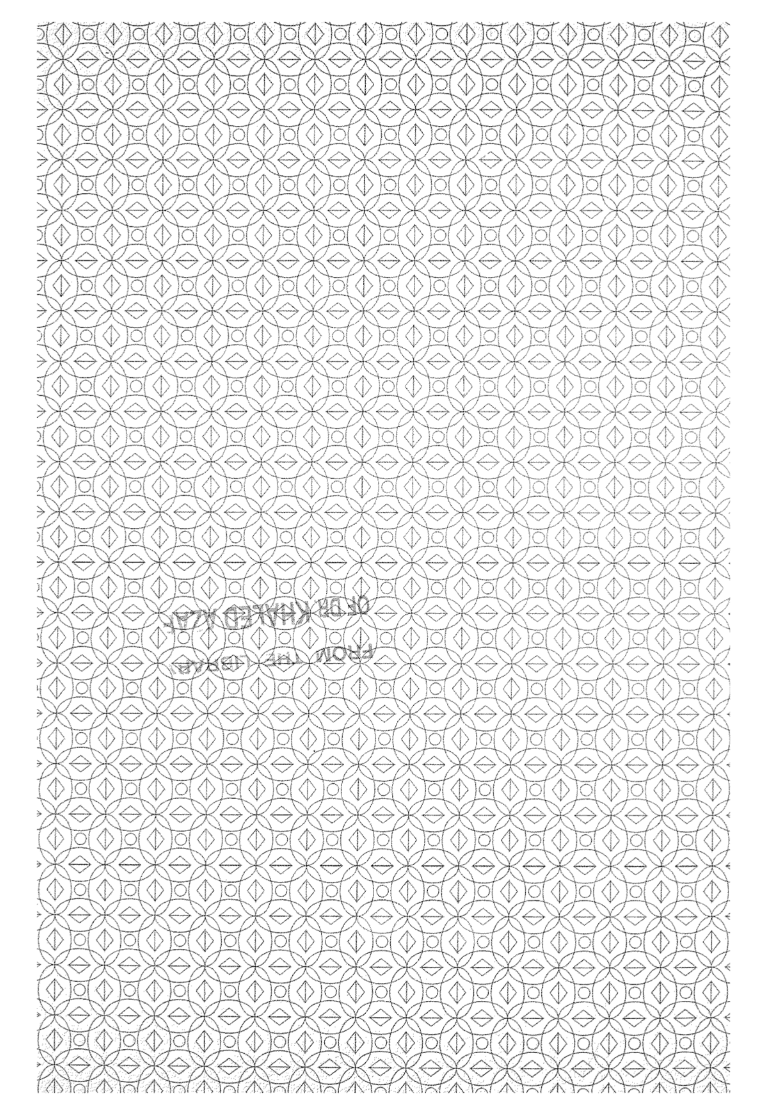
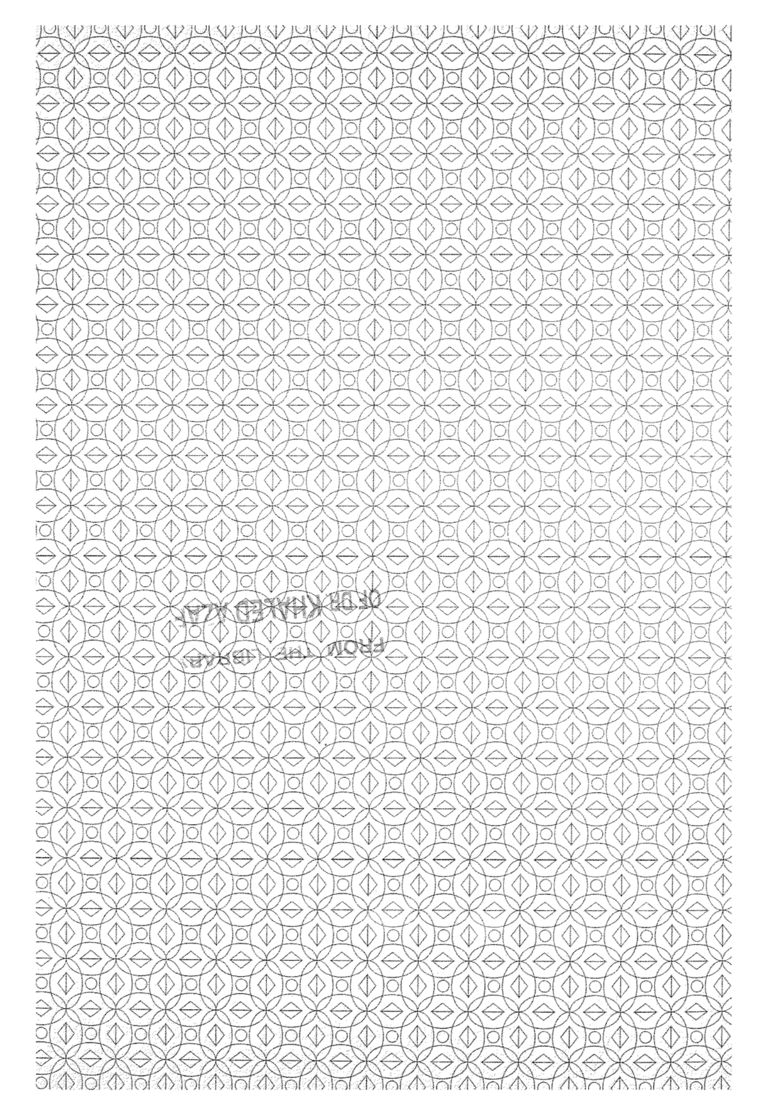


وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
إدارة الثقافة الإسلامية
في الدراسة المنهجية لبلاغة القرآن الكريم
بديع القرآن
دراسة تاريخية نقدية
د. محمد إقبال عروي
الجزء الثاني
الكويت
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م





في الدراسة المنهجية لبلاغة القرآن الكريم

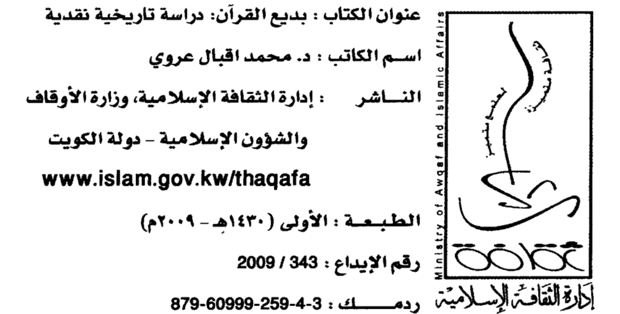
بديع القرآن

دراسة تاريخية نقدية

الجزء الثاني

د. محمد إقبال عروي

الكويت
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



عنوان الكتاب : بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية

اسم الكاتب : د. محمد اقبال عروي

الناشر : إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت

www.islam.gov.kw/thaqafa

الطبعة : الأولى (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)

رقم الإيداع : 2009 / 343

ردمك : 3-4-259-60999-879

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القسم الثالث:

بديع القرآن: دراسة نقدية



الفصل الثاني :

الأزمة الآيلة إلى المنهج

تمهيد:

اختص الفصل السابق بعرض الأزمات التي امتدت إلى حقل بديع القرآن في فروعه وقضاياه، والواقع أن أعراض تلك الأزمات تجاوزت هذه القضية أو تلك لتمس جوهر الاشتغال البديعي، وتلحق منهجه في صميم آلياته.

وقد يلاحظ أن العرض السابق قابل لأن يدرج ضمن المباحث المتصلة بالأزمة المنهجية لبديع القرآن، والحق أن هذه الملحوظة تحظى بغير قليل من الوجاهة والصواب، لكن اقتضاءات منهجية رجحت أن تفرد المباحث المختصة بالقضايا في فصل مستقل، على أن يتعرض للقضايا المنهجية في فصل خاص، مؤكدين نسبية هذا المسلك، إذ يمكن أن تسلك مختلف النقود داخل سياق واحد، لما بينها من تداخلات في الأصول والفروع على حد سواء، ونظن ظنا أن هذه الظاهرة تختص بعلم البلاغة والبديع دون غيرها من العلوم، والله أعلم.

وهذا يعني أن مبدأ التقريب والتغليب حاضر في توزيع مباحث هذه الفصول، والثابت أن إدراج مسألة دون غيرها في هذه الخانة أو تلك، إنما يراعى فيه جانب واحد أو جانبان.

واستنادا إلى المبدأ نفسه، فقد أفردنا هذا الفصل لثلاث ظواهر منهجية في حقل بديع القرآن، اختص المبحث الأول بتناول أزمة العلاقة بين المصطلح والمفهوم، أما المبحث الثاني، فهو متمحض لمعالجة ظاهرة التكلف في

الاستنباط، في حين انعقد المبحث الثالث لتناول ظاهرة الخلط بين المصطلح والغاية من الأسلوب البديعي.

وإن الخيط الذي ينتظم هذه المباحث يتصل مباشرة بالأزمة المنهجية، وإن كان له تعلق، في جوانب منه، بالقضايا والفروع.

المبحث الأول: اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم في بديع القرآن

انتهت الدراسة في المباحث السابقة إلى أن علم بديع القرآن نشأ نشأة طبيعية، أملتها ظروف البحث في إعجاز القرآن، وقد تطور ذلك العلم لتصبح أدواته عناصر مدمجة في العملية التفسيرية.

ومع تقدم البحث، وتكاثر العلماء والمهتمين، أصبح هذا العلم بحرا زاخرا تمده روافد عديدة بالمفاهيم والمصطلحات، وقد أبانت مرحلة التصنيف الصناعي عن ذلك الكم الهائل منها.

وبنظر هذه الدراسة، فإن ذلك الكم يعد، في ذاته، أولى أزمات البديع، وذلك لما نتج عنه من أوضاع سلبية صنفها البحث إلى أزمات تتصل بالمنهج، أو بتداخل الحقول المعرفية، أو بالعديد من الفروع والقضايا.

إذن، لابد من تأكيد حقيقة جوهرية، وهي أن تضخم المصطلحات والمفاهيم شكل عائقا أمام نمو بديع القرآن.

وإذا تجاوزنا أزمة التضخم تلك، فإننا واجدون مشكلة أخرى يتخبط فيها هذا العلم، فمن البديهي، في علم الاصطلاح، أن يكون لكل مفهوم مصطلح منضبط يدل عليه ويعينه في معترك المخاطبات والإشارات، إذ «المعنى الاصطلاحي يتصف بصفة الخصوصية، ويجب، من تم، أن يكون واضحا دقيقا، ودالا على معنى واحد غير متعدد»[1]، بخلاف الكلمات التي يستوعبها المعجم اللغوي، فهي تمتاز بالتعدد الدلالي حسب تنوع المساقات التي ترد فيها.

١- د. إدريس نقوري: «المصطلح النقدي في نقد الشعر»، ص:٨

إن المصطلحيين مجمعون على أن المصطلح «لابد أن يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصص الواحد»[1]، ومن واجبه أن يكون محدد الدلالة، بحيث يقتضي معناه بمجرد ذكره مفردا، ومفصولا عن سياقه، بخلاف كلمات المعجم[2].

لكن علم البديع لم يحترم هذه الشروط، ولم يقو على أن يحافظ لكل مفهوم بمصطلحه بغية تجنب الخلل والتداخل والالتباس، ووجدنا، على عكس ذلك، مظاهر من الاضطراب، أضعفت من عطائه، وانتقلت به إلى صورة غير محمودة، ويكفي أن نعلم أن بعض المفاهيم أصبحت لها مصطلحات كثيرة، كما أن بعض المصطلحات أضحت تشير إلى مفهومات مختلفة.

ومن المعلوم، بداهة، أن اختلاط الأسماء والمسميات داء يسوق، حتما، إلى فساد في الدراسة والتحليل والاستنتاج، بل إنه يفسد العملية التواصلية برمتها، يقول ابن حزم، وهو بصدد نقد مظاهر الاختلاف في مصطلحات العلوم، وعلوم العقيدة خاصة: «والأصل في كل بلاء وعماء، وتخليط وفساد، اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال»[3].

ويجوز تعدية هذا الحكم إلى حقل بديع القرآن، دون تأول أو تمحل، بيان ذلك أنه في القرن السابع للهجرة الذي عرف نشاطا كبيرا في مجال التأليف في بديع القرآن، حصل التنبيه على هذه الظواهر السلبية، وكان بعض العلماء

١- د. فهمي حجازي: «الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، ص:١٢

٢- المرجع نفسه، ص: ١٢

٣- ابن حزم: «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص: ١٠١.

مدركا لأزمة الخلل والاختلاط، ساعيا إلى تجنبها، ويمكن الاستشهاد، هنا، بنص لابن أبي الإصبع له دلالة كبرى في هذا المقام، يقول، وهو بصدد سرد مصادره ومراجعه المعتمدة في دراسته، «... وبديع شرف الدين التفاشي، وقد جمع فيه ما لم يجمع غيره لولا مواضع نقلها كما وجدها، ولم ينعم النظر فيها، فانتقد عليه فيها ما انتقد على غيره، وبعض الأبواب التي تداخلت عليه، وبديع ابن منقذ على ما فيه من التوارد والتداخل وتسمية أقسام الباب الواحد أبوابا، وضم أنواع المآخذ وأصناف العيوب إلى المحاسن، ومخالفة الشواهد والتراجم إلى فنون من الزلل وضروب من الخلل، يعرف صحتها من وقف على كتابه، وأنعم النظر فيه، وتدبر جملة معانيه[1]، وإن كان قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه، وما أبرئ نفسي، ولا أدعي سلامة وضعي، دون أبناء جنسي، غير أني توخيت تحرير ما جمعته جهدي، ودققت النظر حسب طاقتي ووسعي، فتجنبت التداخل وتحرست من التوارد، ونقحت ما يجب تنقيحه ...»[2].

ومع هذه الاحتياطات المنهجية اللازمة لأي اشتغال علمي، فقد أقر الباحثون، كما نوضح بالدليل لاحقا، بأن ابن أبي الإصبع وقع فيما نبه عليه عند من سبقه، وأشكلت عليه، بدوره، بعض الفنون والشواهد[3].

وستهتم الدراسة في هذا المبحث بتفصيل القول في اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم في بديع القرآن، وبما أن الاضطراب يشمل مستويين،

١- لو أن ابن أبي الإصبع أنفق قسما من جهوده لنقد تلك الأوضاع والإبانة عنها، لكان مصنفه «بديع القرآن» رابي الفائدة.

٢- «بديع القرآن»، ص: ١٣.

٣- انظر مقدمة تحقيق «بديع القرآن»، ص: ٦٢.

مستوى تعدد المصطلح للمفهوم الواحد، ومستوى تعدد المفهومات والمصطلح واحد، فإن المبحث ينقسم، بسبب ذلك، إلى مطلبين اثنين، محكمين في ذلك القاعدة المصطلحية التي تتعامل مع المصطلح باعتباره «تسمية حصرية يجب أن يكون منظما ويطابق، دون غموض، فكرة أو مفهوما»[1].. ومستشعرين ضخامة المسؤولية الملقاة على عاتق الباحثين الذين يقلقهم الاضطراب الجاثم على صدر بديع القرآن، والمانع من الاستفادة من أنوار التدبر التذوقي لأسرار الكتاب المبين، وقد لخص الأستاذ أحمد أبوزيد خطورة هذا الاضطراب في قوله: «إن الاضطراب في استخدام المصطلحات، في أي فن أو صناعة، ليس بالأمر الهين الذي يمكن أن يقال عنه إنه لا يضر ، فإن لم يكن من ضرر سوى إهدار الجهد في معرفة العديد من المصطلحات المترادفة على قسم أو نوع واحد من أنواع البديع لكفى، فكيف والاشتغال بذلك يحول دون التعمق في أسرار بديع القرآن»[2]، بل كيف الشأن معه عندما يتحول إلى متاريس تعيق فهم الخطاب أصلا؟؟

١- «الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، ص: ١٢.

٢- «بديع القرآن ومصطلحاته: تنقيح وتجديد في الترتيب»، ص: ٣٧٧.

المطلب الأول: تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد

يقصد بهذه الظاهرة أن من عادة المفهوم أن يكون له رمز لغوي واحد يحيل إليه، ويستحضر في أذهان المشتغلين بالعمل الذي ينتمي إليه ذلك المفهوم، إلاَّ أن مفاهيم يصير لها أكثر من مصطلح يعرفها ويدل عليها بسبب عوامل تاريخية أو معرفية.

وتكون النتيجة أن الواقع الاصطلاحي يعاكس القواعد النظرية في الاصطلاح، إذ القاعدة تنحو نحو التضييق، أو الحصر بالمعنى العلمي، في حين ينفلت الواقع جهة التوسع والتعدد الاصطلاحي.

إن حقل بديع القرآن يزخر بنماذج كثيرة دالة على أزمة تعدد المصطلحات والألقاب للمفهوم الواحد.

والنظر الغالب يؤكد أن هذه الظاهرة كانت تزعج بعض البلاغيين ولم تكن ضوابط الاصطلاح التي أحكموا قواعدها لتسمح لهم بقبولها، غير أن نقدهم لها، كان يرد كاللمحة والإشارة، مثل إعابة ابن سنان للبلاغيين ومؤاخذته لهم إكثارهم من صياغة المصطلحات الكثيرة المحيلة على مفهوم الفن الواحد، «كالترصيع الذي يسمونه ترصيعا وموازنة وتسميطا وتسجيعا، وهو كله راجع إلى شيء واحد»[1].

وإن الدارس ليتمنى لو كانت تلك الومضات مصنفات تغيث اللهفان وتروي الظمآن.

ورغبة في المزج بين الإحاطة الدقيقة والتمثيل الملائم، فإن هذه الدراسة تختار الوقوف على محطات كبرى في هذه الظاهرة، لأن من شأن ذلك أن

١- ابن سنان: «سر الفصاحة»، ص: ٢٧٧.

يمنح البحث العلمي نماذج يقاس علهيا ما لم يذكر، ثم إن الاشتغال الجزئي قد يصرف الدراسة عن أهدافها المنهجية.

١ - تجاهل العارف:

نشير، ابتداء، إلى أن لهذا البحث وقفة مع مصطلح «تجاهل العارف» في الفصل السابق، ذلك أن دراستنا ترى أنه يعاني من ضعف الاصطلاحية، ولذا، فإننا نلفت إلى ما قد يلاحظ من تكرار في بعض القضايا، وهو تكرار تقتضيه طبيعة الموضوع، ويدعو إليه منهج التناول.

وسنقتصر، هنا، على أنضج تعريف لتجاهل العارف، وهو للإمام العلوي اليمني جاء فيه: «وأما وضعه في اصطلاح علماء البيان، فهو منقول إلى فن من فنون البديع، وهو أن تسأل عن شيء تعلمه موهما أنك لا تعرفه، وأنه مما خالجك فيه الشك والريبة، وشبهة عرضت بين المذكورين، وهو مقصد من مقاصد الاستعارة يبلغ به الكلام الذروة العليا»[١].

إلا أنه لم يقدم له شاهدا من القرآن، وقد اتفق غيره على أن من شواهده في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[٢].

ووجه التجاهل فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم أنه على الهدى وأن المكذبين على الضلال، «لكنه أخرج الكلام مخرج الشك، تغاضيا ومسامحة، ولا شك عنده، ولا ارتياب»[٣].

وإذ قد بان معنى «تجاهل العارف» ودلالته المفهومية، فبنا أن نلاحظ كيف تعامل معه البلاغيون.

١- العلوي اليمني: «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة...»، ج/٣، ص: ٨٠.

٢- سورة سبأ / ٢٤.

٣- الزركشي: «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٤٠٩.

أما ابن المعتز، فاستعمل مصطلح «تجاهل العارف»، وهي الصيغة التي غلبت، وزكاها استعمال بعض البلاغيين أمثال العلوي اليمني[١] والقزويني[٢] والسجلماسي[٣]. وأما السكاكي، فقد كره هذا التلقيب، واختار له مصطلح «سوق المعلوم مساق غيره»[٤]، وسبق في الفصل الأول ذكر أسباب نفوره من الصيغة الاصطلاحية الأولى.

في حين اختار الزركشي لقبا أطول وهو: «إخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة لضرب من المسامحة وحسم العناد»[٥].

وورد في ثنايا حديثه عنه الصيغة التي اقترحها السكاكي، مما يدل على عدم التفات بعض البلاغيين إلى التدقيق في أمر الاصطلاح، إذ ما دام البلاغي الواحد يستعمل اصطلاح غيره ويزكيه، فلماذا يقوم باقتراح مصطلح جديد؟؟

وقد أطلق عليه غير هؤلاء مصطلح «إرخاء العنان» كما يقول السجلماسي: «ويسمى إرخاء العنان»[٦]، وأخطأ ابن أبي الإصبع حين ذهب إلى أن بعضهم يسميه «الإعنات»[٧].

إن الهدف من الوقوف عند مفهوم «تجاهل العارف» التنبيه على أنه مفهوم

١- «الطراز...» ج/٣، ص: ٨٠.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٥٣٢.

٣- «المنزع البديع ..»، ص: ٨٧٧.

٤- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٨.

٥- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٤٠٤.

٦- «المنزع البديع»، ص: ٢٧٧.

٧- «بديع القرآن»، ص: ٥٠. فالثابت أن أحدا لم يسمه بذلك، وإنما الإعنات مصطلح متعين المفهوم، قذف به ابن المعتز في ساحة الاصطلاح للدلالة على التزام الشاعر في القافية ما لا يلتزم عادة، وهو المفهوم الذي أصبح يحظى بمصطلح «لزوم ما لا يلزم» كما سنرى لاحقا.

واحد، واضح الدلالة، وله شواهده في القرآن، إلا أنه يملك أربعة مصطلحات لم يسلم أي منها من الطعون الاصطلاحية كما نبينه في المباحث القادمة، مما يعني أن تعددها لم يكن وليد نظر معرفي، أو تأمل نظري، وإنما ورد على سبيل الارتجال وإهمال الضبط والتدقيق، لأن الاقتراح الجديد لايتأسس إلا على الجهد في تجاوز هنات المصطلح القديم وضعفه الملحوظ، وإلا فقد مشروعيته، وألحق بالتراكم الفاقد لروح الإبداع.

٢ - الجناس:

ويسمى «التجنيس» و«التجانس» و«المجانس»، وهي مفردات آيلة إلى أصل اشتقاقي واحد، إذ أن «جانس يجانس جناسا ومجانسة وتجنيسا بمعنى شاكل»[١].

وعرفه ابن المعتز بأن: «تجيئ الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها، ومعناها، أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى»[٢].

وقد توارد على هذا التعريف علماء مثل: الرماني[٣]، وأبي هلال العسكري[٤]،

١- ابن منظور: «لسان العرب» م: ٦، ص: ٤٣. مادة. (جنس).

٢- «البديع»، ص: ٢٥.

٣- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٠.

٤- «كتاب الصناعتين»، ص: ٣٥٣.

وابن رشيق[1]، وابن سنان الخفاجي[2]، والسجلماسي[3].

ومن شواهده عندهم قوله تعالى: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (29) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾[5]، وقوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[6]، وقوله: ﴿تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾[7].

ويعتبر مصطلح «الجناس» من أسبق المصطلحات التي شهدت ظواهر التفريع والتقسيم، إذ منذ أن اعتبره الرماني نوعين: تجانس المزاوجة، وتجانس المناسبة[8]، انطلقت آلة التفريع إلى أن وصلت به إلى أنواع استغرقت من السجلماسي صفحات طوالا كما سنرى في مبحث «طغيان النسقية المنطقية» في الفصل الثالث من هذا الباب.

غير أن ما يهم الدراسة، هنا، هو إبراز مختلف المصطلحات التي شاركت «مصطلح» الجناس في تعيين مفهومه، والإحالة عليه.

1- «العمدة»، ج/ 1، ص: 546.

2- «سر الفصاحة»، ص: 186.

والحقيقة أن ابن سنان الخفاجي قدم للجناس تعريفا أدق، لأنه يستوعب مختلف المظاهر التي أضحت، عند المتأخرين؛ أنواعا مستقلة. يقول: «المجانس وهو أن يكون بعض الألفاظ مشتقا من بعض إن كان معناهما واحدا، أو بمنزلة المشتق إن كان معناهما مختلفا، أو تتوافق صيغتا اللفظتين مع اختلاف المعنى» (سر الفصاحة، ص: 183)، فهو، بهذا التركيز، يشير إلى الجناس الاشتقاقي، والجناس التام، والجناس الناقص.

3- «المنزع البديع»، ص: 481.

4- سورة النمل/ 44.

5- سورة القيامة/ 29-30.

6- سورة الأنعام/ 79.

7- سورة النور/ 37.

8- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: 100

ولا يتعلق الأمر بالمصطلحات التي تعود إلى أصل اشتقاقي واحد مثل «الجناس» و«التجانس»[1] و«التجنيس»[2]، فذلك أمر هين، مادامت بنياتها الصوتية تستدعي، ضمنيا، المفهوم المتعين في ذهن المشتغلين بالبديع، وإنما ينصب الاعتراض على المصطلحات المخالفة له صوتيا ومفهوميا، والمؤدية، حتما، للاضطراب المعرفي أثناء التواصل العلمي بين المهتمين ببديع القرآن.

فقد أطلق قدامة مصطلح «المطابقة»، وأراده دالا على المفهوم الذي يحيل إليه مصطلح «الجناس»، وهو «ما يشترك في لفظة واحدة بعينها»[3].

وصرف مصطلح «المجانسة» جهة الجناس الاشتقاقي، بأن «تكون المعاني اشتراكها في ألفاظ متجانسة على جهة الاشتقاق»[4].

بينما لا يعد هذا النوع، عند البلاغيين، سوى ضرب من أضرب الجناس كما هو معلوم.

ووجه الاعتراض على قدامة أنه أطلق مصطلحا يحيل، في اصطلاحية البلاغة، على مفهوم مغاير لمفهوم الجناس، وذلك أن «إسم المطابقة في الوضع الفصيح عند الجمهور هو مثال أول لقولهم: طابق ومطابق، خالف، ونافر ومنافر، لا شاكل ووافق ولاءم على ما يظنه قوم من العلماء، ويخلط فيه كثير من الناس وجماعة من أهل الأدب، بل المطابقة في موضوع اللغة العربية: المخالفة والمنافرة»[5].

وبسبب هذه المخالفة التي وقع فيها قدامة، تعرض صنيعه لنقد بعض العلماء،

١- استعمله الرماني (ص: ١٠٠).

٢- استعمله ابن المعتز (ص: ٢٥)، وابن رشيق (ج/١، ص: ٥٤٦، والسجلماسي (ص: ٤٨١).

٣- قدامة بن جعفر «نقد الشعر»، ص: ١٦٢.

٤- المرجع نفسه، ص: ١٦٣.

٥- «المنزع البديع»، ص: ٣٧٠.

وفي مقدمتهم الآمدي الذي أوضح خروج مذهب صاحب «نقد الشعر» عن المعنى اللغوي والإجماع العلمي. يقول: «وسمى، أي قدامة، ضربا من المجانس المطابق، وهو أن تأتي الكلمة مثل الكلمة سواء في تأليفها واتفاق حروفها، ويكون معناها مخالفا، وما علمت أحدا فعل هذا غير أبي الفرج، فإنه وإن كان هذا اللقب يصح لموافقته معنى الملقبات، وكانت الألفاظ غير محظورة، فإني لم أكن أحب أن يخالف من تقدمه، مثل أبي العباس عبدالله بن المعتز وغيره ممن تكلم في هذه الأنواع، وألف فيها، إذ قد سبقوه إلى اللقب، وكفوه المؤونة»[1]. وتابعه في نقده ابن سنان وصوب رأي الآمدي[2].

وحكم السجلماسي قاعدة «المناسبة» بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي، الملحوظة في أغلب الألقاب، ليكشف عن عدم محالفة الصواب لاقتراح أبي الفرج، يقول: «لكن إن كانت الشريطة في النقل، كما قد مثل، هي أن يكون المعنى الصناعي المنقول إليه الإسم مشابها للمعنى الجمهوري المنقول عنه الإسم، أو متعلقا به بوجه آخر من وجوه التعلق، كما قد قيل مرارا كثيرة، وكان اسم الطباق اسما منقولا إلى علم البيان على طريق المشابهة وهو الطريق الأعم في طرق النقل، وتقرر أنه في الوضع الأصيل الأفصح عند أصحاب اللسان العربي يقال بمعنى المخالفة والمنافرة، فأصحاب الرأي الأول أولى بقصب السبق وسهام الفلج»[3]. ويقصد بأصحاب الرأي الأول ابن المعتز ومن تَقيَّل ظله.

ونحن نستثمر هذا النقد الموجه إلى قدامة لنؤكد تحرجهم من ظاهرة التعدد المصطلحي للمفهوم الواحد، وهروعهم، في المقابل، إلى أن يكون لكل مفهوم مصطلحه الخاص به، درءا للتضخم والاضطراب.

١- الأمدي: «الموازنة بين الطائيين»، ص: ٢٥٧ - ٢٥٨.
٢- «سر الفصاحة»، ص: ١٨٥.
٣- «المنزع البديع». ص: ٣٧٣ - ٣٧٤.

ولم يقتصر الأمر على مصطلحي «الجناس» و«المطابق»، فقد أدلى أبو هلال العسكري بدلوه في الموضوع، واقترح، لتسمية المفهوم المتلبس بلقب «الجناس»، مصطلحا مغايرا وهو «التعطف»، وعرفه بقوله: «التعطف أن تذكر اللفظ ثم تكرره والمعنى مختلف»[1]، ومثل له بقول الشماخ:

كادت تساقطني والرَّحْلُ إن نطقت حمامةٌ فدعتْ ساقا على ساق[2]

لأن معنى الساق الأولى هو ذَكَر الحمام، أما «الساق» الثانية فهي ساق الشجرة.

ويعجب المرء حين يعلم أن العسكري يقر بأنه لم يجد للتعطف شاهدا من القرآن إلا قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾[3]. وهو اقتراح بعيد، ومُمكِّن لأزمة التعدد الاصطلاحي للمفهوم الواحد، ومخالف لشرطي المناسبة اللغوية، وإعمال المصطلح الأسبق.

فأما مخالفته للمناسبة اللغوية، فلا يحتاج إلى بيان، وذلك أن لفظ «التعطف» يحمل، لغويا، معاني الانثناء والإمالة والجانب، والانحناء[4]، وإن سعى العلوي اليمني إلى أن يجد تقاربا بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتعطف يقوم على أن من معاني تعطف الشاعر إذا كان يورد كلمة واحدة مرتين ويعلقها بمعنيين مختلفين، كما أن من معاني تعطف الناقة على ولدها إذا كانت ترضعه مرة بعد أخرى[5]، ومن البين أن لا وجه للمقاربة بينهما، إذ أن العلوي يتحدث عن التعلق المعنوي، أما العسكري، فهو يريد المفردة في حد ذاتها، ثم إن صاحب

١- «كتاب الصناعتين»، ص: ٤٧٤.

٢- «ديوان الشماخ بن ضرار»، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٨، ص: ٢٥٦.

٣- سورة الروم/ ٥٥.

٤- «لسان العرب»، م/٩، ص: ٢٤٩-٢٥٠، مادة «عطف».

٥- «الطراز»، ج/٣، ص: ٨٣.

«الطراز» يعتبر «التعطف» هو «الترديد»، وهذه مصطلحات مختلفة الدلالة كما نبرزه في حينه.

وفضلا عن الإخلال بشرط المناسبة اللغوية، فإن أبا هلال العسكري مسبوق بمصطلح «الجناس»، وإن الأصل أن يبقى على ذلك اللقب، مادام قد ورد متصفا بالشروط الاصطلاحية المعتبرة، ولا داعي لأن ينحت له مصطلح آخر موقع في الاضطراب والتضخم مما ليس معهما فائدة راجحة.

ولذلك، فإن الدراسات المعاصرة وجهت نقدا بينا لما ذهب إليه صاحب «الصناعتين»، يقول د. عبدالواحد علام: «ويدخل في دائرة التشقيق والتفريع، ومحاولة الإكثار من عد الألوان وسرد الأنواع، أنه، أي العسكري، يسوق لونا يطلق عليه «التعطف»، ويتضح من أمثلته التي يذكرها لهذا اللون أنه ليس إلا الجناس التام ... ونراه يفرد فصلا طويلا للتجنيس يتابع فيه ابن المعتز متابعة تكاد تكون كاملة من حيث المفهوم والأمثلة، وكان عليه ألا يذكر التعطف أصلا، اكتفاء بالتجنيس»[1].

ومما يزيد من مشروعية إلحاق التعطف بالجناس أن الشاهد القرآني الوحيد الذي يسرده العسكري إنما هو من شواهد الجناس باتفاق البلاغيين.

٣ - الطباق:

سبق تحديد معنى الطباق في العنصر السابق، ومادام العهد بذكر صنيع قدامة قريبا، فالأنسب أن نختصر الكلام، هنا، لنكشف مخالفته للقوم مرة ثانية، إذ أطلق على مفهوم الطباق مصطلح «التكافؤ»، يتضح ذلك في قوله: «التكافؤ هو أن يصف الشاعر شيئا أو يذمه ويتكلم فيه، أي معنى كان، فيأتي بمعنيين متكافئين، والذي أريد بقولي متكافئين في هذا الموضوع أي متقابلين،

١-د. عبدالواحد علام: «البديع: المصطلح والقيمة»، ص: ٤٧

إما من جهة المصادرة أو السلب والإيجاب، أو غيرهما من أقسام التقابل[1].

واستشهد له بقول أبي الشعب العيسى:

حلو الشمائل وهو مر باسل   يحمي الدمار صبيحة الأرهان[2]

وجعل من قوله: «حلو» و«مر» تكافؤا.

ومن المفيد أن نشير، هنا، إلى أن قدامة راعى في صياغة مصطلح «التكافؤ» مناسبة لغوية، إذ التكافؤ، فضلا عن دلالته على الاستواء والتماثل[3]، فإنه يدل على المخالفة[4]، ومنه أمكن للسجلماسي أن يجد وجها منطقيا لاقتراب مدلوله الاصطلاحي من معناه اللغوي[5].

لكن بالرغم من تلك المراعاة، وهي معتبرة في المنهج الاصطلاحي، إلا أنها محكومة بقاعدة إعمال المصطلح السابق، وهو الطباق هنا، خاصة إذا جاء مستوعبا للشروط الاصطلاحية، وخاليا من مظان الضعف والاضطراب، ثم إن المصطلح الذي ترتد معانيه اللغوية المعجمية إلى دلالة واحدة أرجح من المصطلح الذي تتعدد دلالته اللغوية تعدداً يصل حد التقابل، فالتكافؤ هو التماثل، والتكافؤ هو المخالفة، وهما معنيان متقابلان.

ولا يفوتنا التذكير بأن «ثعلب» كان يسمي هذا الفن «مجاورة الأضداد»، وكان يخص مصطلح «المطابق» بما أصبح يعرف عند القوم، لاحقا، بطباق السلب[6].

١- «نقد الشعر»، ص: ١٤٧-١٤٨.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٤٨.

٣- «لسان العرب»، م/١، ص: ١٣٩، مادة «كفأ».

٤- المرجع نفسه، م/١، ص: ١٤٣.

٥- «المنزع البديع ...»، ص: ٣٨١.

٦- الإمام ثعلب: «قواعد الشعر»، تحقيق: د. رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥، ص: ٥٨ - ٦٠.

٤ - تأكيد المدح بما يشبه الذم:

يعتبر هذا الفن من المفاهيم الأولى التي عرفت بهذا المصطلح، فقد ذكره ابن المعتز ضمن أبواب المحاسن عنده، وأبقى السكاكي على صيغته المصطلحية، وذكره ابن أبي الإصبع ضمن أبواب بديع القرآن، وهو، إن لم يهتم بصياغة تعريف له، استشهد له بآية واحدة قال عنها إنه تحيَّل على تأويل تدخل به في باب «تأكيد المدح بما يشبه الذم»، وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ ﴾[1]، ثم شرع في إبراز وجه الشاهد فيها، وذلك أن «الاستثناء بعد الاستفهام الخارج مخرج التوبيخ على ما عابوا به المؤمنين من الإيمان يوهم بأن يأتي بعد الاستثناء ما يجب أن ينقم على فاعله، مما يذم به، فلما أتى بعد الاستثناء ما يوجب مدح فاعله كان الكلام متضمنا تأكيد المدح بما يشبه الذم والله أعلم»[2].

ولعل أوضح تعريف له يتمثل في صياغة القزويني، فقد عرفه بأن «يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيه»[3].

إلا أن العقلية التشقيقية والتفريعية فرضت عليه أن يفرع لهذا الفن ثلاثة أضرب، فجعل تعريفه السابق نوعا، وزاد عليه أن «يثبت لشيء صفة مدح ويعقب بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرى، مثل قوله عليه السلام: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش»، أو بحسب أحد الاحتمالات، قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴾[4]، وهو الضرب الثاني.

أما النوع الثالث، فهو «أن يأتي الاستثناء فيه مفرغا» مثل قوله تعالى:

١- سورة المائدة / ٥٩.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٥٠.

٣- الإيضاح، ج/٦، ص: ٧٤.

٤- سورة الواقعة / ٢٥-٢٦.

﴿ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ﴾[1].

ولم يلتفت القزويني إلى أن هذا النوع الثالث داخل في مقتضى الأول لأنه نفى من صفة النقمة، وهي ذم، صفة الإيمان الذي هو «أصل المناقب والمفاخر كلها»[2].

ولسنا، في هذا المقام، بصدد نقد ظواهر التقسيم والتفريع في حقل بديع القرآن، وإنما نبرز مفهوم «تأكيد المدح بما شبه الذم»، ونذكر المصطلحات التي تعاقبت على إفادة معناه، والإحالة على دلالته ومفهومه عند بعض البلاغيين.

فقد أطلق عليه أبو هلال العسكري[3] وابن رشيق[4] مصطلح «الاستثناء»، دون أن يتجشما عناء تحديد مفهومه، أو ذكر شواهده من القرآن، أما العلوي اليمني، فقد أحال إلى مفهومه بمصطلح «التوجيه»[5]، وجاءت شواهده غفلا من أي ذكر للآيات القرآنية.

وتبلغ حدة هذا التعدد الاصطلاحي مدى لا يستطيع الدارس إلا أن يحكم عليه بإحداث الخلل والاضطراب لدى المهتمين، حيث يعلم أن مصطلح «الاستثناء» الذي أورده العسكري وابن رشيق استعمله غيرهما، لكنه لا يحيل عندهم على مفهوم «تأكيد المدح بمايشبه الذم» المحصل عندهما، وأما مصطلح «التوجيه» المقترح من قبل العلوي اليمني، فإنه غير «التوجيه» عند السكاكي[6]، مما يعني أن من نتائج أزمة تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد

١- «الإيضاح» ٦/٢٠، ص: ٧٥.

٢- سورة الأعراف / ١٢٦.

٣- «كتاب الصناعتين»، ص: ٤٥٩.

٤- «العمدة ...»، ج/١: ص: ٦٤٢.

٥- «الطراز»، ج/٣، ص: ٣٦، وقد جعل له استعمالين مختلفين كما نقف عليه في المبحث القادم.

٦- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

الوقوع في أزمة موازية وهي تعدد المفهومات للمصطلح الواحد. وهو ما نؤجل تناوله إلى المطلب الثاني من هذا المبحث.

وبعدما انتقد السجلماسي مصطلح «تأكيد المدح بما يشبه الذم» منطلقا في نقده من كونه حداً لا يطابق كل المواد والجزئيات التي يتعين دخولها تحت مسماه،حتى يكون جامعا مانعا، بل إنه يقصر عن بعضها مثل صورة «تأكيد الذم بما يشبه المدح»، اهتدى إلى صياغة محكمة وهي «تأكيد أحد المتقابلين بما يشبه الآخر»[1].

ومع وجاهة هذا التقويم المصطلحي والمفهومي، فقد اختار أن يلقب هذا النوع بـ«الاستثناء»[2].

٥ - الفاصلة:

أشرنا، في مبحث سابق، إلى أن مصطلح «الفاصلة» يرتد إلى الاستعمال القرآني، إذ ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[3]، إنما يشير إلى جعل آياته ذات فواصل متماثلة أو متقاربة[4].

وقد استدل د. محمد الحسناوي بكلام للخليل بن أحمد الفراهيدي جاء فيه: «سجع الرجل، إذا نطق بكلام له فواصل القوافي في الشعر من غير وزن»[5]، ليثبت أن البدايات الأولى لاستعمال «الفواصل» كانت مع الخليل، ثم تداولها تلامذته أمثال سيبويه الذي ذكر أمثلتها من القرآن الكريم[6].

١- «المنزع البديع»، ص: ٢٨٧.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٨٦.

٣- سورة فصلت/ ٣.

٤- انظر «لسان العرب، م: ١١، ص: ٥٢٤، مادة: «فصل». والزركشي: «البرهان ..» ج/١، ص: ٥٣.

٥- الخليل بن أحمد الفراهيدي: «العين»، ص: ٢٤٤.

٦- د. محمد الحسناوي: «الفاصلة في القرآن»، ص: ٩٤-٩٥. وانظر: سيبويه «الكتاب»، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٢، ج: ٤، ص: ١٨٥.

وهذا يدل على خطأ من يذهب إلى أن الرماني هو أول من سمى نهايات الآية فواصل مثل د. زغلول سلام في مؤلفه: «أثر القرآن في تطور النقد العربي»[١].

وإذا كانت تعريفات الأقدمين للفاصلة كثيرة، فإن أشهرها تعريف الرماني: «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني»[٢]، وتعريف الزركشي الذي ورد فيه: «الفاصلة هي آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع»[٣].

وشواهدها عندهم كثيرة، نكتفي ببعضها مثل قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾[٤]، وقوله: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾[٥].

وبعد ما لاحظ د. محمد الحسناوي أن جميع تعاريف الأقدمين يؤخذ منها ويرد، اقترح التعريف الآتي، رغبة منه في صياغة تحديد جامع ومانع: «الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وسجعة النثر، والتفصيل توافق أواخر الآي في حروف الروي، أو في الوزن مما يقتضيه المعنى، وتستريح إليه النفوس»[٦].

ومنذ نشأة مصطلح «الفاصلة»، وتداوله، ظل يوازيه مصطلح آخر يدل على المفهوم نفسه، وساعده قدمه التاريخي على البقاء بجواره رغم موقف بعض العلماء منه، ذلك هو مصطلح «السجع» أو «التسجيع»، إذا استثنينا، بطبيعة الحال، مصطلح «رؤوس الآي».

١- د. محمد زغلول سلام: «أثر القرآن في تطور النقد العربي»، ص: ٢٤٢.

٢- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٩

٣- «البرهان في علوم القرآن»، ج/١، ص: ٥٣.

٤- سورة الطور/ ١ - ٢.

٥- سورة طه / ١ - ٣.

٦- «الفاصلة في القرآن»، ص: ٢٩.

ونحن لا نتكلم، هنا، عن المصنفات التي اهتمت بالبلاغة العامة مثل كتاب الصناعتين وسر الفصاحة، وإنما نفرد بالحديث المصنفات التي اختصت ببديع القرآن، مثل «مقدمة في التفسير» لابن النقيب «وبديع القرآن» لابن أبي الإصبع، فقد أورد كلاهما بابا للتسجيع، وذكر أنواعه وشواهده، والسؤال الذي يثار هو: كيف لهما أن يصفا خطاب القرآن بالسجع، بينما سبقهما الأوائل إلى صياغة مصطلح «الفاصلة» وأوقفوهما على وجوب تميز اصطلاحات القرآن عن غيره من الخطابات.

يقول الجاحظ: «سمى الله تعالى كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمى جملته قرآنا كما سموا ديوانا، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية»[1].

وقد وجدنا صدى هذا التمييز الجاحظي عند ابن سنان، إذ أنه بالرغم من ميله نحو عدم التفريق بين مصطلحي «الفاصلة» و«السجع»، أدرك الأسباب العلمية الموجبة لتميز القرآن بمصطلحات خاصة، وهذا واضح في قوله: «وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب»[2].

ويتقوى منطق التمييز عندما يلتفت إلى حقيقة جوهرية، وهي أن السجع لم يسلم من نقد النقاد والبلاغيين، فمنهم من قسمه إلى مقبول ومذموم، وأغلبهم على امتداح ما ورد منه عفوا دون تكلف، أما الإكثار منه، فالغالب

١- السيوطي: «الإتقان في علوم القرآن»، ج/١، ص: ١٤٣.

٢- «سر الفصاحة»، ص: ١٦٦.

عندهم أنه خارج عن البلاغة، وداخل في التصنع[1]، لأنه «قلب لما توجبه الحكمة في الدلالة» على حد تعبير الرماني[2].

٦ - **التصريف:**

تم تناول مجموعة من القضايا المرتبطة بالتصريف في مبحث لاحق، وتجنبا لإعادة القول وتكراره، فإننا نركز، في هذا السياق، على ماله تعلق بأزمة تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد.

إن مفهوم «التصريف» يرتبط بإيراد المتكلم لنفس المضمون والمعنى بصيغ مختلفة وأساليب متنوعة، إبرازاً لاقتداره وخروجه عن المعهود[3].

ويعتبر الرماني من أوائل من نبه على هذا المفهوم، وذكر له شواهده من القرآن، وخاصة القصص القرآني الذي أعيد على أشكال نظمية متنوعة رغم تعلقها بالمضمون الواحد، مثل قصة إبراهيم وموسى.

إلا أن بعض البلاغيين اختاروا، بعده، مصطلحا آخر وهو «الاقتدار»، وجعلوه دالا على المفهوم نفسه، إذ الاقتدار عندهم «أن يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني

١-انظر «سر الفصاحة»، ص: ١٦٥، و«مقدمة تفسير القرآن الكريم» لابن النقيب الذي ذكر أن من أسباب كراهية بعضهم للسجع اشتماله على التكلف، ص: ٣٤٧. وانظر «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي، ص: ٦٥.

وقد لخص حازم القرطاجني علل النفور من السجع أو علوق التكلف به في قوله: «وإنما لم يجئ القرآن على أسلوب واحد، لأنه لا يحسن في الكلام جميعا أن يكون مستمرا على نمط واحد، لما فيه من التكلف، ولما في الطبع من الملل عليه، ولأن الافتتان في ضروب الفصاحة أعلى من الاستمرار على ضرب واحد، فلهذا وردت بعض آي القرآن متماثلة المقاطع، وبعضها غير متماثل» (منهاج البلغاء، ص: ٣٨٨ - ٣٨٩). وانظر «البرهان» للزركشي، ج/١، ص: ٦٠.

٢- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٧.

٣- المرجع نفسه، ص: ١٠١ - ١٠٢.

والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة، وطورا يبرزه في صورة الإرداف، وآونة يخرجه مخرج الإيجاز، وحينا يأتي به في ألفاظ الحقيقة»[1].

وتبنى السيوطي هذا الاصطلاح والتعريف دون إضافة تذكر. ونشير إلى أننا واضعون مصطلح «الاقتدار» ضمن لائحة المفردات التي تضعف اصطلاحيتها[2]، بسبب كونها لاتحيل على صفة في الرسالة، وإنما هي وصف للمرسل، وإبراز لقدرته، ومعلوم أن فنون البديع إنما تنحصر في جانب الأسلوب الذي ورد عليه النص ونسيج الكلام، ولا تتجاوزه إلى صاحب الرسالة.

وإلى جانب ضعف اصطلاحيته، فإنه يعتبر حادثا بالقياس إلى مصطلح «التصريف» الوارد عند الرماني، والذي يعتبر صياغة مصطلحية لما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾[3]، وهو معنى تكرر في القرآن حوالي عشر مرات.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذا الورود المكثف يشجع على الإعلاء من درجة قوة مصطلح «التصريف» وتداوله على حساب مصطلح «الاقتدار»، لأنه أي التصريف، يعتبر، من هذه الوجهة، مصطلحا قرآنيا.

وتصل أزمة التعدد الاصطلاحي للمفهوم الواحد حدا خطيرا، حين يعلم أن هذا التعدد لا يتعلق بإسهام المصنفين ذوي المشارب المختلفة، وإنما يتصل بالمصنف الواحد، فابن أبي الإصبع يستعمل مصطلح «التصريف» في مصنفه «تحرير التحبير»[4]، لكنه يهمله، ويضع مكانه لقب «الاقتدار» في «بديع القرآن»، دون إشارة منه إلى مسوغات الإهمال والإعمال، أو ذكر للأسباب العلمية الكامنة

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٩.

٢- انظر مبحث ضعف الاصطلاحية في فنون بديع القرآن.

٣- سورة الكهف / ٥٤.

٤- ابن أبي الإصبع: «تحرير التحبير»، ص: ٢٦٤.

وراء إيراده لمصطلحين معا، بالرغم من إحالتهما على مفهوم واحد.

٧ - الالتفات:

اهتم حقل التفسير منذ مراحله الأولى بمفهوم الالتفات، واختص مبحث الاتجاه الإدماجي الوظيفي بعرض العبارات الطويلة التي كانت تحيل إلى مفهومه.

ويذكر البلاغيون والدارسون أن استعمال مصطلح «الالتفات» يرتد إلى الأصمعي، ويوردون رواية لإسحاق الموصلي سأله فيها الأصمعي: أتعرف التفاتات جرير؟ قلت: وما هو؟ فأنشدني:

أتنسى إذ تودعنا سليمى ... بعود بشامة سقي البشام[١]

ثم قال: أما تراه مقبلا على شعره، إذ التفت إلى البشام فدعا له»[٢].

واعتبر ابن رشيق تعريف ابن المعتز له من أحسن العبارات، وهو «انصراف المتكلم عن الإخبار إلى المخاطبة، وعن المخاطبة إلى الإخبار»[٣]. والحقيقة أن تعريف ابن المعتز لايكمل إلا بإضافة «وما أشبه ذلك»، ومن الالتفات «الانصراف من معنى يكون فيه إلى معنى آخر»[٤]، وقد أهمله ابن رشيق.

وظلت صياغة ابن المعتز حاضرة في مختلف التعريفات اللاحقة[٥]، ومن الشواهد التي ذكرها ابن المعتز، وأعادها غيره، قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ ﴾[٦]. وجمع السيوطي مختلف الأوجه التفسيرية الواردة

١- «ديوان جرير»، دار صادر، ط: ١٩٦٠، ص: ٤١٧، وفيه: «بفرع» بدل «بعود».

٢- «الصناعتين»، ص: ٤٣٨، «والعمدة»، ج/١، ص: ٦٣٩.

٣- «العمدة»، ج/١، ص: ٦٤٠.

٤- «البديع»، ص: ٥٨.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٩، و«معترك الأقران في إعجاز القرآن» للسيوطي، ج/١، ص: ٨٧.

٦- سورة يونس /٢٢.

في سر انتقال الكلام من الخطاب إلى الغيبة في الآية السالفة، وانتهت، عنده إلى أربعة أوجه، وهي:

- إن نكتة العدول عن خطابهم إلى حكاية حالهم لغيرهم التعجب من كفرهم وفعلهم، إذ لو استمر على خطابهم لفاتت تلك الفائدة.

- وقيل إن الخطاب أولا كان مع الناس، مؤمنهم وكافرهم، يعضد ذلك سياق الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[1]، وقد يلزم من «وجرين بكم» ذم جميع الناس، فالتفت عنه إلى الغيبة للإشارة إلى اختصاص الذم بهؤلاء، فالخطاب، إذن، من باب العدول عن العام إلى الخاص.

- وقيل عكس ذلك، أي إن الخطاب من الخاص إلى العام، انتقل من ذكر مالهم خاصة، إلى ذكر حالهم وحال أمثالهم من الخلق.

- وقيل في ذلك توجيه نفيس، مفاده أنهم وقت الركوب أحضروا قلوبهم لأنهم خافوا الهلاك وغلبة الريح، فخاطبهم القرآن خطاب الحاضرين، ثم لما جرت الرياح بما تشتهي السفن، وآمنوا الهلاك، لم يبق حضورهم كما كان، على عادة الإنسان أنه إذا أمن غاب قلبه عن ربه، فلما غابوا ذكرهم الله بصيغة الغيبة جزاء وفاقا[2].

ويذكر هذا التوجيه الأخير بتفسير مماثل قام به ابن الزملكاني بين يدي سورة الفاتحة.

فمن الملاحظ أن الكلام ينتقل فيها من الغيبة إلى الخطاب، وذلك بين في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[3]، ولهذا

١- سورة يونس/ ٢٢.

٢- «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، ج/١، ص: ٢٨٨

٣- سورة الفاتحة /٤-٥.

التحول دلالته النفسية والتربوية، ذكرها ابن الزملكاني بعد إبرازه لوظيفة الالتفات بصفة عامة، «وهو من أساليب الافتتان في الكلام، ولأنه إذا نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أنشط للإصغاء، وأيقظ للسامع مما لو جرى الكلام على أسلوب واحد، وتختص مواقعه بفوائد»[1].

أما في سورة الفاتحة، فقد اختص باستحضار عظمة الخالق صاحب الصفات التي امتدح بها في مطلع السورة، وهي صفات تحيي في النفس مشاعر العظمة والخشوع والخضوع، وتجعل الموصوف بها حاضرا، وهو كذلك، غير غائب، فتناسب أن يخاطب المعلوم المتميز بتلك الصفات خطابا دالا على اختصاصه بالعبادة والاستعانة، وليكون «أدل على أن العبادة له لذلك التمييز الذي لا تحقق العبادة إلا به»[2].

لقد اتضح، إذن، مفهوم الالتفات وشواهده وأسراره، لكن الساحة البديعية شهدت، إلى جانبه، مصطلحات أخرى تحيل على المفهوم نفسه، وهي كثيرة، مثل «الانصراف»[3]، و«العدول» و«الصرف»، و«خطاب التلون»[4]، و«مخالفة مقتضى الظاهر»، و«شجاعة العربية»[5].

وإذا كان د حسن طبل قد آثر مصطلح «الالتفات» في دراسته له في الأسلوب القرآني، بسبب شيوعه وكثرة تردده[6] في الموروث البلاغي بالقياس إلى غيره، فللدارس أن يضيف إلى ذلك أسبابا تتعلق بضعف اصطلاحية غيره من

١- ابن الزملكاني: «التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن»، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط:١، ١٩٦٤، ص: ١٧٤.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- ابن منقذ: «بديع ابن منقذ»، ص: ٢٨٧.

٤- ابن البناء المراكشي: «الروض المريع ..» ص: ٩٨، وانظر: «المنزع البديع» ص: ٤٤٢.

٥- . حسن طبل: «أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية»، ص: ٣.

٦- نفس المرجع والصفحة.

المفردات، مثل «خطاب التلون» و«مخالفة مقتضى الظاهر» و«الانصراف»، و«شجاعة العربية».

ولنبدأ بالصيغة الأخيرة، التي ذكرها العلوي اليمني، وعلل تسمية الالتفات بها بقوله: «الشجاعة هي الإقدام، والرجل إذا كان شجاعا، فإنه يرد الموارد الصعبة، ويقتحم الورط العظيمة حتى لا يردها غيره، ولا يقتحمها سواه، ولا شك أن الالتفات مخصوص بهذه اللغة العربية دون غيرها»[1].

إن مصطلح «شجاعة العربية» غريب، وتعليل العلوي له أغرب، وهو، فضلا عن هذا وذاك، يتداخل في الإحالة المفهومية مع مصطلح «شجاعة العربية» الذي استعمله ابن جني للدلالة على فنون «الحذف والزيادة والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى والتحريف».

فأما كون المصطلح غريبا، فلأنه لا يتضمن إحالة إلى أمر مخصوص، أو ظاهرة فنية معينة الملامح والخصائص والمقاصد والوظائف كالكناية والإشارة، والطباق والجناس وغيرها، وهذا يعني أنه فارغ الدلالة، وفاقد للهوية المفهومية التي تميز سائر المصطلحات المعتبرة.

وأما تعليل اليمني لسر تسميته بذلك اللقب، فيمكن الرد عليه من وجهين، فإذا كان أسلوب «شجاعة العربية» من اختصاص اللغة العربية، فهذا يعني أنه خاصية جوهرية في بنائها الداخلي، ونظامها التركيبي، شأنه في ذلك شأن الابتداء بالفعل وتأخير الفضلات، مما يعني، في المحصلة النائية، أنه أسلوب لا ينتمي إلى إبداع الأدباء، أو ابتكار الشعراء، وإنما هو مركوز في طبيعة اللغة العربية.

ثم كيف يجوز الحكم بأنه خاص باللغة العربية، ولم يقم أي دليل على ذلك،

١- «الطراز»، ج/٢، ص: ١٣١ - ١٣٢.

وكان الأجدر بصاحب الطراز أن يتريث في إصدار هذا الحكم، حتى يتم الاطلاع على مختلف اللغات العالمية، ليعلم، بالدليل، توفرها عليه أو خلوها منـه.

وأخيرا، فإن مصطلح «شجاعة العربية» يشترك مع صيغة مماثلة له استعملها ابن جني لتكون دالة على مفهوم الخروج عن الظاهر والمألوف في أساليب «الحذف والزيادة والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى، والتحريف»[1]، ولم يرد عنده ذكر للالتفات، مما يعني أننا إزاء أزمـة «المصطلح الواحد للمفهومات المتعددة»، ولا يستقيم تواصل معرفي إلا بإلغاء «شجاعة العربية» من دائرة المصطلحات الدالة على الالتفات، لأن مصطلح «الالتفات» راجح الاصطلاحية، وليس يستقيم، في عقل أو منطق، إعمال للمرجوح وإهمال للراجح.

وليس لفظ «الانصراف» بأقوى اصطلاحية من سابقه، فقد اختاره ابن منقذ للدلالة على مفهوم الالتفات، وهو القائل: «اعلم أن باب الانصراف هو أن يرجع من الخبر إلى الخطاب، أو من الخطاب إلى الخـبر»[2]، لكن دلالة «الانصراف» توحي بأن المتكلم يقطع صلته بالكلام المنصرف عنه، لأن أصل الصرف دال على رد الشيء عن وجهه، والرجوع، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْ ﴾، أي رجعوا عن المكان الذي استبعوا فيه[3]، وسمت العرب إحدى منازل القمر بالصرفة، «لانصراف البرد وإقبال الحر»[4].

وقطع الصلة بالكلام الموحى به من قبل الدلالات الحافة بلفظ «الانصراف» غير متحقق في مسمى الالتفات، وذلك أن المتكلم في الالتفات لا ينصرف عن

١- ابن جني: «الخصائص»، ج/٢، ص: ٣٦٠.

٢- «بديع ابن منقذ»، ص: ٢٨٧.

٣- «لسان العرب»، م/٩، ص: ١٨٩، مادة «صرف».

٤- المرجع نفسه.

المعنى الأول، بل لايزال بصدده، وإنما يعدل عن ضمير إلى آخر، ويتحول عن صيغة إلى أخرى لأهداف فنية واعتبارات نفسية.

وبهذا الملحظ، رفض السيوطي إدراج قوله تعالى: ﴿ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا ﴾[1] ضمن شواهد الالتفات، يقول: «وهذا المثال لا يصح، لأن شرط الالتفات أن يكون في المراد الواحد»[2]، وأن «يكون الضمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى المتنقل عنه»[3]، ولا يظهر هذان الشرطان في لفظ «الانصراف»، بل إن إيحاءاته دالة على نقيضهما.

وينطبق جزء كبير من هذه الاعتراضات على لفظ «خطاب التلون»، فهو لا يحيل على مفهوم الالتفات إحالة دقيقة، فالتلون راجع إلى اللون بمعنى الهيئة، ولون كل شيء ما فصل بينه وبين غيره، وفلان متلون، إذا كان لا يثبت على خلق واحد[4]، وليس في مفهوم الالتفات فصل للكلام عن غيره، أو عدم استقرار للأسلوب على نمط، وإنما يستصحب السياق معه الوضع الأسلوبي والدلالي للجملة الملتفت عنها، ويضمنها معنى جديدا بتحويل الكلام من الغيبة إلى الخطاب أو العكس.

٨ - التورية:

إن الحديث عن التورية يثير إشكالين، يتعلق أولهما بالمصطلحات التي تشترك معه في الدلالة على مفهومه، وأما ثانيهما فمتصل بموقعه في خريطة البديع القرآني.

١- سورة طه / ٧٢ - ٧٣.

٢- «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٢٨٧.

٣- المرجع نفسه، ج/١، ص: ٢٩٠.

٤- «لسان العرب»، م/١٢، ص: ٣٩٣، مادة «لون».

أ - فالتورية، لغة، تفيد معنى الإخفاء والستر، و«وريت الشيء وواريته: أخفيته، وتوارى هو: استتر، ووريت الخبر أوريه تورية إذا سترته وأظهرت غيره»[1].

وقد روعي هذا المعنى اللغوي في التداول الاصطلاحي، إذ التورية عند البلاغيين «أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، ويستعمل أحد احتماليها ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله لا ما استعمله»[2]، وكأن المتكلم ستر المعنى البعيد بالمعنى القريب وأخفاه به، وهو «يريد البعيد منهما»[3].

وقد سبقت الإشارة، في مبحث الاتجاه الإدماجي، إلى أن مصطلح التورية أدمج في حقل التفسير مع الإمام الزمخشري، وذكرنا له نصين في الموضوع، وهذا يعني أن المصطلح من أقدم المصطلحات الدالة على مفهومه في حقل بديع القرآن.

إلا أن البلاغيين أشركوا معه، في التداول والاستعمال، مصطلحات تتقاطع معه في مقومات دلالية ومفهومية، مثل مصطلح «الإيهام» و«التوجيه»، إذ صرح ابن أبي الإصبع بأن التورية تسمى «التوجيه»[4]، واستعمل السكاكي مصطلح «الإيهام» للدلالة على المفهوم الآتي: «وهو أن يكون للفظ استعمالان، قريب وبعيد، فيذكر لإيهام القريب في الحال إلى أن يظهر أن المراد به البعيد»[5].

وبمقارنة هذا الكلام مع ما ورد للقوم في تعريفهم للتورية، يتضح أنهما مفهوم واحد أحيل إليه بمصطلحين مختلفين، وما يقوي هذا أن السكاكي أعاد

١- «لسان العرب» م/١٥، ص: ٣٨٩ - ٣٩٠، مادة «وري».

٢- «بديع القرآن»، ص: ٤٩٩.

٣- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٤٩٩.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٠٢.

٥- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

الشاهد القرآني الذي استشهد به الزمخشري، واعتبر أن «أكثر المتشابهات من هذا القبيل»[1]، متبعا، في ذلك، رأي الزمخشري الذي يجعل للتورية مدخلا في توجيه متشابه القرآن، كما أن القزويني ذكر أن التورية تسمى إيهاما[2].

وبالعودة إلى مصطلح «التوجيه»، يخلص الدارس إلى أنه لا يمتحض، في الاستعمال الاصطلاحي، لذلك المفهوم، وإنما يرد عند بعضهم بدلالة مختلفة عن دلالة التورية، مما يعني أن «التوجيه» يعيش أزمة «تعدد المفاهيم والمصطلح واحد»، دليلنا على ذلك أن السكاكي يستخدم «التوجيه»، ويعتبره فنا مغايرا للتورية، ويعرفه بقوله: «هو إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين»[3]، وتبعه، في ذلك، العلامة شرف الدين الطيبي، فجعلهما فنين مستقلين، يحيلان، عنده، على نفس المفهومين الواردين عند صاحب «المفتاح»، وإن كان قد أضاف عبارة «ويسمى التورية» في تعرضه للإيهام، مما يدل على موافقته للتسميتين معا، وهذا غير موجود عند السكاكي، مصدره الأساس في كتابة مصنفه.

ولا يقتصر «التوجيه» على الاستعمال البلاغي، بل يتعداه إلى الاستعمال العروضي، فأهل العروض يطلقون التوجيه، ويقصدون به «حركة ما قبل الروي المقيد، نحو قول رؤبة»:

وقاتم الأعماق، خاوي المخترَقْ،

«ففتحة الراء هي التوجيه»[4].

والنتيجة أن مصطلح «التوجيه» يعرف اضطرابا في الإحالة على مفهومه

١- نفس المرجع.

٢- «الإيضاح»، ج٦، ص: ٤٩٩.

٣- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

٤- الخطيب التبريزي: «الوافي في العروض والقوافي»، ص: ٢٣٢ - ٢٣٣.

داخل مباحث البلاغيين، ويزداد اضطرابه حين يستعمل من قبل العروضيين، ومادامت تلك طبيعته، فالأجدر لبديع القرآن أن يتخلص منه، وقد خلصنا في مبحث لاحق إلى أن «علم التفسير» أحق باحتضانه، ويكتفى بمصطلح التورية.

ولا تقوى لفظة «الإيهام»، بإيحاءاتها المرتبطة بالوهم، أو بمقصديتها التي ينزه عنها القرآن الكريم، على أن تنافس مصطلح «التورية» ذي التاريخ القديم،، والتداول الممتد.

ب - كانت الفقرة السابقة مختصة بذكر المصطلحات المنازعة للتورية مجال الاستعمال والتداول، أما ما يتعلق بموقعية «التورية» في خريطة البديع، فإنه إشكال ضخم نؤجل الكلام فيه إلى حين تقديم المقترحات المنهجية لإنقاذ بديع القرآن من ظواهر التضخم والاضطراب والتداخل، وذلك أن بعض البلاغيين يجعله جنسا مستقلا، مثل ابن أبي الإصبع والقزويني وغيرهما، في حين يدخله آخرون ضمن أنواع الإشارة، مثل صنيع ابن رشيق[١]، والسجلماسي[٢]، فأي المذهبين أجدر بالقبول وأحق بالاعتبار؟؟

٩ - الإرصاد:

يعتبر مفهوم الإرصاد من أكثر المفاهيم عرضة للتعدد الاصطلاحي في تاريخ البديع، إذ تعاقب عليه حوالي خمسة مصطلحات.

فقد ورد مصطلح الإرصاد عند القزويني، وعرفه بقوله: «هو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل على العجز إذا عرف الروي.»[٣]، ومثل له بقوله تعالى:

١- «العمدة»، ج/١، ص: ٥٣١.

٢- «المنزع البديع»، ص: ٢٦٩.

٣- «الإيضاح»، ج٦، ص: ٢٥.

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[2].

ولهذا المعنى الاصطلاحي عند القزويني علاقة مشابهة مع معنى الإرصاد اللغوي، فالراصد بالشيء هو الراقب له، والترصد الترقب، وأرصدته: إذا قعدت له على طريق ترقبه، وفلان يرصد فلانا معناه يقعد له على طريقه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ ﴾[3]»[4]، فكأن لفظة «يظلمهم» في الآية السالفة، وضعت مرصدا ونصبة في طريق خاتمتها، ليعلم القارئ من خلالها أن خاتمتها هي «يظلمون».

غير أن البلاغة العربية أتت، قبل القزويني وبعده، بمصطلحات مغايرة لتقوم رموزا تشير إلى الدلالة المفهومية لهذا الإرصاد، فقد سماه قدامه «توشيحا»[5]، وعلق أبو هلال العسكري على هذا المصطلح، أي التوشيح، بأنه تسمية «غير لازمة بهذا المعنى»، واقترح أن يطلق عليه مصطلح «التبيين»، وقسمه إلى نوعين، منه ما يعرف بلفظه، ومنه «ضرب آخر، وهو أن يعرف السامع مقطع الكلام وإن لم يجد ذكره فيما تقدم، وهو كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[6]»[7]آية ذلك أنك إذا وقفت عند قوله: «لننظر»، وقرأتها على ضوء ما سبق في سياقها، علمت

١- سورة العنكبوت/ ٤٠.

٢- سورة يونس /١٩.

٣- سورة التوبة /٥.

٤- «لسان العرب»، ج٣، ص: ١٧٧ - ١٧٨، مادة (رصد).

٥- «نقد الشعر» ص: ١٨٧.

٦- سورة يونس /١٤.

٧- «الصناعتين» ص: ٤٢٦.

أن خاتمتها «تعلمون» لأن المعنى يقتضيه.

أما ابن منقذ، فقد أطلق عليه مصطلح «التسهيم»[1]، ومما يثير العجب أنه استعمل مصطلح التوشيح الذي ورد عند قدامة وغيره، للدلالة على مفهوم الإرصاد، لكنه جعله مختصا بالمفهوم الآتي، وهو: «أن تريد الشيء فتعبر عنه عبارة حسنة، وإن كانت أطول منه»[2].

ومن المعلوم أن لهذا المفهوم تعلقا بظاهرة الإطناب، حيث تكون العبارة، لفظيا، أطول من محتواها، دلاليا، وهو قسيم الإيجاز والمساواة عند القوم، مما يدل على وقوع ابن منقذ في أزمة تعدد المفهومات للمصطلح الواحد.

وعلى تسميته تسهيما،، صار كل من ابن رشيق[3] وابن أبي الإصبع[4]، وذكر الأول أن ابن وكيع اختار أن يلقبه بـ«المُطَمِع».

وإدراكا منه للتقارب الحاصل بين المعاني اللغوية لهذه المصطلحات المتباينة، عقد ابن رشيق فقرة لتعليل سبب اختيار كل بلاغي لمصطلحه الخاص، فقال: «وما أظن هذه التسمية إلا من تسهيم البرود، وهو أن ترى ترتيب الألوان فتعلم إذا أتى أحدهما ما يكون بعده، وأما تسميته توشيحا، فمن تعطف أثناء الوشاح بعضها على بعض، وجمع طرفيه، وأما تسميته «المُطَمِع» فذلك لما فيه من سهولة الظاهر، وقلة التكلف، فإذا حوول، امتنع، وبعد مرماه»[5].

وقد ورثت الدراسات المعاصرة هذا الكم من المصطلحات، ولم يتقرر، بعد، أي المصطلحات أجدر بالإعمال، وأيها أحق بالإهمال.

١- «بديع ابن منقذ»، ص: ١٨٧.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٣٦.

٣- «العمدة»، ج١، ص: ٦١٦.

٤- «بديع القرآن» ص: ١٠٠.

٥- المرجع نفسه، ص: ٦٢١.

المطلب الثاني: تعدد المفاهيم والمصطلح واحد

إذا كان الأمر مقبولا، نسبيا، بخصوص تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، فإنه يعتبر نقيضا للضبط وسلامة التواصل إذا تعلق الإشكال بتعدد المفاهيم واختلافها مع أن لها مصطلحا واحدا عند المهتمين.

وتتجلى خطورة هذه الظاهرة في أنها لا تلمس الجانب الصيغي من المصطلح، إذ قد يلاذ بقاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح» للقبول بالتعدد الاصطلاحي للمفهوم الواحد، وإنما تنخر في عمق العملية الاصطلاحية، وتحدث اضطرابا في المفاهيم والمدركات والدلالات المتلبسة بصيغها، إذ كيف يعقل أن يستعمل مصطلح واحد داخل مدونة بلاغية بمفهوم مخصوص، ثم يأتي بلاغي آخر، فيستعمل، في مدونته، المصطلح نفسه، لكنه يمحضه للدلالة على مفهوم مغاير للمفهوم الأول؟

لقد عانى حقل البديع القرآني من هذه الظاهرة، والنماذج الآتية خير دليل على خطورتها المهددة لأركان هذا العلم.

١ - المطابق:

اهتم به ابن المعتز، وذكره ضمن أبواب البديع الخمسة، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1]، وبتأمل العلاقة الدلالية بين «القصاص» و«الحياة»، يخلص الدارس إلى أن «المطابق»، أو «الطباق» مصطلح بديعي دال على مفهوم التضاد والتقابل بين المفردات.

وقد روعي في هذا المعنى الاصطلاحي مناسبته للدلالة اللغوية إذ «المطابق من الخيل والإبل: الذي يضع رجله على موضع يده، والمطابقة أن يضع الفرس

١- سورة البقرة/ ١٧٩.

رجله في موضع يده»[1].

وبه عرفه الأصمعي، فيما يذكر ابن رشيق[2]: «وضع الرجل موضع اليد من ذوات الأربع، وأنشد لنابغة بني جعدة قوله:

وخيل يطابقن بالدارعين طباق الكلاب يطأن الهراسا»[3].

واستنادا إلى هذه الدلالة، اعتبر السجلماسي أن المطابقة تحيل على المخالفة والمنافرة، وغلط من يذهب إلى أنها بمعنى المشاكلة والموافقة[4].

وعلى هذا المنهج، سارت البلاغة العربية، غير أن قدامة بن جعفر خالف القوم في تعليق المصطلح بمفهومه المتداول، وتفرد باستعمال مصطلح «المطابق» لمفهوم مغاير، وهو «ما يشترك في لفظة واحدة بعينها»، ومثل له بقوله الشاعر الأفوه الأودي[5]:

وأقطع الهوجل مستأنساً بهوجل عيدانه عنتريس[6].

ولا يحتاج الدارس إلى قوة نظر ليصل إلى أن هذا المفهوم «هو الملقب عند أصحاب الرأي بالتجنيس، وحاصله يرجع إلى اللفظ المشترك»[7].

ونظرا للمقررات المنطقية عند المشتغلين بالعلم، والقائمة على وجوب

١- «لسان العرب»، م/١٠، ص: ٢١٣، مادة «طبق».

٢- «العمدة» ج/١، ص: ٥٧٦.

٣- أي إن الخيل تثب في ركضها إلى درجة أنها تحادي بين الأيدي والأرجل كما تمشي الكلاب التي تتقي حطام الشوك.

٤- «المنزع البديع»، ص: ٣٧٩.

٥- «ديوان الأفوه الأودي» ضمن: «الطرائف الأدبية»، تصحيح: عبدالعزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: ١٩٣٧، ص: ١٦.

٦- في «الموازنة» و«المنزع»، نجد «عيرانة» بدل «عيدانة»، والهوجل الأول الريح القوية أو الأرض، والهوجل الثانية الناقة الصلبة، والعنتريس: الناقة الغليظة.

٧- «المنزع البديع»، ص: ٣٧١.

الحفاظ على قاعدة استقلال كل مصطلح بمفهومه الدال عليه والمميز له عن سواه، فقد أنكر العلماء على قدامة صنيعه، ورفضوا خلطه، معللين ذلك باعتبارات منهجية جعلوها تمهيدا للاستدلال على نقده.

يقول الآمدي: «وما علمت أن أحدا فعل هذا غير أبي الفرج، فإنه، وإن كان هذا اللقب يصح لموافقته معنى الملقبات، وكانت الألفاظ غير محظورة، فإني لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه، مثل أبي العباس عبدالله بن المعتز، وغيره ممن تكلم في هذه الأنواع وكفوه المؤونة»[1].

إن نقد الآمدي يستند إلى أمرين متلازمين في الممارسة الاصطلاحية والاشتغال المفاهيمي، أولهما حرية التلقيب واستعمال المصطلحات، وهو ما يعبر عنه السجلماسي في نصه الآتي بـ«لا مشاحة في الاصطلاح»، وثانيهما احترام الأعراف الاصطلاحية ممثلة في «إعمال المصطلح السابق، تاريخيا، وإهمال الأوضاع الاصطلاحية الحادثة». ولكن الأمر الأول محكوم بالثاني، وخاضع لمقتضياته، لأن من شأن إطلاق الحرية أن يوقع في الاضطراب المنهي عنه.

أما السجلماسي، فقد قام نقده لقدامة على أدلة نقلية، وأخرى منهجية، واختص الدليل النقلي بسرد الرواية التي سأل فيها أبو الفرج علي بن الحسن القرشي العالم الأخفش عن تفرد قدامة بإطلاق الطباق على مفهوم الجناس دون غيره من البلاغيين والنقاد، وقد انتهى جواب الأخفش إلى إبراز مخالفة قدامة لما هو عند الخليل والأصمعي[2].

وتعلقت أدلته المنهجية بأن تشرط الحرية الاصطلاحية بالنظر الدقيق في معاني المفردات والألقاب، وتلمس المناسبة الدلالية والمشابهة المعنوية بين

١- «الموازنة»، ص: ٢٥٨.

٢- «المنزع البديع»، ص: ٣٧٢. وانظر «الطراز» ج/٢، ص: ٣٧٧.

المعنى اللغوي والاصطلاحي للمفردة التي يراد إقحامها في حلبة الاصطلاح، يقول: «والنظر العدل المنزل للأشياء منازلها، والموفيها حقوقها، موجب ألا يشاح في التعبير والأسامي أصلا، ولا بوجه من الوجوه، مع قيام المعاني وتصور جوهرياتها وطبائعها، فقدما جرت العادة في الصناعة النظرية الوصية للناظر وتحذيره من أن يلهج بالألفاظ ويقف تصوره عليها، ويجعلها نفس الأمر المنظور فيه، فهو الضلال البعيد، وأن يتقدم قبل فينعم الفحص عن المعاني ويبالغ ويستفرغ الوسع في البحث والتنقير، فإذا استوفى الفحص عن هذه الجهات، وأنعم النظر في البحث عن هذه الأمور، جعل الألفاظ من بعد تبعا لها»[1].

وتطبيقا لهذا المبدأ، انتهى السجلماسي إلى أن معنى المطابقة يؤول إلى المخالفة لغويا، وهو العنصر الذي يتقاطع فيه مع المطابقة اصطلاحيا ليحقق تمام النسبة والشبه بين المعنيين، وهذا مفض إلى الحكم بأن «نكير قدامة هذا المعنى محض التنكب عن النظر والتحقيق»[2].

٢ - التضمين:

أصل التضمين من ضمن الشيء بمعنى أودعه إياه، كما تودع الوعاءَ المتاع والميت القبر، وكل شيء جعلته في وعائه، فقد ضمنته إياه ... والمضامين ما في بطون الحوامل من كل شيء .. [3].

وقد ظلت هذه المعاني اللغوية عالقة بالمعنى الاصطلاحي للتضمين، إلا أن مشكلة هذا المصطلح ترتبط بكونه يطلق ويتداول لدى البلاغيين بمعاني متباينة، يمكن حصرها في المفاهيم الآتية:

١- المرجع نفسه، ص: ٣٧٢ - ٣٧٣.

٢- المرجع نفسه، ص: ٣٧٤.

٣- «لسان العرب»، م/١٢، ص: ٢٥٧ - ٢٥٨، مادة «ضمن».

١ - المفهوم الأول:

أشار إليه الرماني في معرض حديثه عن التضمين وأنواعه، فقال: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»[١]، فكلمة «معلوم» تتضمن معنى «عالم».

والتضمين، بهذه الدلالة، يرتبط ارتباطا وثيقا بالإيجاز، وهو ما يفسر قول الباقلاني «والتضمين كله إيجاز»[٢]، إذ كل إيجاز هو تضمين لمعاني ودلالات غير مذكورة بلفظها، ولكنها مستدعاة بموجب علاقات اللزوم والاقتضاء التي تتيحها الألفاظ المشكلة لبنية الإيجاز.

ومن نماذجه عند الرماني قوله تعالى: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[٣]، فقد تضمن معنى استفتاح الأمور بالتبرك بالله والتعظيم له بذكره، فضلا عن معاني الإقرار بالعبودية له، والاعتراف بنعمه»[٤].

واستنادا إلى هذا المفهوم، تعاقب البلاغيون على إيراد الشواهد القرآنية الدالة عليه، مثل قوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾[٥]، إذ تضمن «حقيق» معنى «حريص»، ليفيد أنه «محقوق بقول الحق، وحريص عليه»[٦].، وقوله: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴾[٧]، فقد تضمن فعل «يشرب» معنى «يروي»، وذلك، كما يعلله الزركشي، أن فعل «شرب»

١- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ١٠٤.

٢- «إعجاز القرآن» ص: ٢٧٢.

٣- سورة الفاتحة/ ١.

٤- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٥.

٥- سورة الأعراف/ ١٠٥.

٦- الزركشي: «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٣٣٨.

٧- سورة الإنسان/ ٦.

لا يتعدى بالباء، بخلاف «روى»، فدل ذلك على أنه أريد باللفظ الشـرب والـري معا[1].

ب - المفهوم الثاني:

وهو موجود عند ابن أبي الإصبع، ويختص بأن «يضمن المتكلم كلامه لفظة من بيت أو جملة مفيدة منه، أو جزءا عروضيا، أو مازاد على ذلك، بشرط ألا يبلغ المقدار المضمن نصف بيت يشير إلى ذلك البيت أو إلى القصيدة التي البيت منها»[2].

وأخذ الطيبي هذا المعنى، وفرع منه أنواعا وأضربا، محكما فيها نزعة مقياسية تتصل بتضمين البيت تماما أو مصراعا منه أو بعضا من مصراعه[3].

وقد أقر ابن أبي الإصبع بأنه لم يعثر على شاهد التضمين في القرآن إلا في مناسبتين اثنتين:

- قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ...﴾[4]، فهذا الحكم تضمنه القرآن من التوراة.

- قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[5]، إذ أن القرآن أخذ معناها من التوراة والإنجيل»[6].

١- المرجع نفسه: ج/٢، ص: ٣٣٨.

٢- «بديع ابن منقذ»، ص: ٣٥٠، وانظر «البديع» لابن المعتز، ص: ٦٤.

٣- «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، ص: ٤١٣ - ٤١٦.

٤- المائدة/ ٤٥.

٥- سورة الفتح /٢٩.

٦- «بديع القرآن»، ص: ٥٢.

ولا يمكن للدارس أن يرتاح إلى إدراج ابن أبي الإصبع للتضمين، بهذا المعنى، ضمن مباحث بديع القرآن، وإيراده للآيتين شاهدا على تحققه في القرآن، وذلك أن التضمين يتصل، من جانب، بقضايا الأخذ عن السابق والاقتباس منه، أو التوارد على نفس المعاني، أو سرقة اللاحق من السابق، وهي مباحث تنتمي إلى النقد وعلم الشعر، ولا دخل لها ضمن بديع القرآن.

ثم إن الآيتين، من باب ثان، لا تدلان على أي تضمين أو اقتباس، إذ المتكلم بالكلامين واحد، وإن تعرض التوراة والإنجيل للتحريف يقف مانعا إزاء محاولة إلحاق آيات القرآن بما ورد فيهما، لاحتمال أن يكون التحريف وقع في ذلك الذي يراد أن يكون شاهدا على التضمين.

وملحظ آخر، نسوقه هنا، وهو أن الآية الثانية تقول: ﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ﴾، وهذا لا يدل على أن النص مأخوذ من هناك، وإنما يبرز تماثل أوصاف المؤمنين في مختلف الكتب.

أما ابن النقيب، فقد أدخل في هذا النوع حكايات المخلوقين في القرآن مثل أقوال الملائكة واليهود والنصارى والمنافقين، والمفردات الأعجمية[1].

جـ - المفهوم الثالث:

ذكره ابن الأثير، وفرعه إلى نوعين، نكتفي بنوعه الأول هنا، إذ أن قسمه الثاني له تعلق بالمفهوم الرابع. ومعناه، عنده، أن «يضمن الآيات والأخبار النبوية»[2] في الكلام الأدبي، شعرا أو نثرا، جزئيا أو كليا، ومن المقرر عند البلاغيين أن هذا النوع من التضمين يطلق عليه مصطلح «الاقتباس»[3].

١- انظر «مقدمة تفسير القرآن» لابن النقيب، ص: ٢٤١ - ٢٤٢.

٢- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ٢٠٠.

٣- انظر «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي، ص: ١٤٧، وابن النقيب، «مقدمة تفسير القرآن»، ص: ٢٤٥.

د - المفهوم الرابع:

وهو تضمين الإسناد، شرحه ابن الأثير بأنه الذي يقع في بيتين من الشعر، على أن يكون الأول منهما مسندا إلى الثاني فلا يقوم الأول بنفسه، ولا يتم معناه إلا بالثاني.

ويتصل هذا المفهوم بعلم العروض، وقد فسره أهله بأن «تتعلق قافية البيت الأول بالبيت الثاني»[1]، ومثلوا له بقول النابغة[2]:

وهم وردوا الجفار على تميم	وهم أصحاب يوم عكاظ إني
شهدت لهم موارد صادقات	شهدن لهم بصدق الود مني[3]

وعده بعضهم عيبا، وأجازه آخرون.

ومن نتائج هذا التداخل المفهومي لمصطلح «التضمين» أن اكتفى المتأخرون بسرد مختلف التعريفات له، دون محاولة نقدها أو التنبيه على مكامن الاضطراب فيها، فقد تخلص السيوطي من سلوك النقد بقوله: «التضمين يطلق على أشياء»[4]، وسرد له مفهوماته الأربعة دون إبداء ملاحظة أو اعتراض.

ولا خلاص من هذه الأزمة إلا بنقد كل مفهوم على حدة وفق المعايير المعتبرة، وفي مقدمتها مراعاة خصوصية الخطاب القرآني وتفرده، وإعمال المفهوم اللائق به، وفق منطق المناسبة المقامية، والحائز على شروط الاصطلاح العلمية.

١- التبريزي: «الوافي في العروض والقوافي»، ص: ٢٤٨.

٢- «ديوان النابغة»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٧، ص: ١٢٧.

٣- «الوافي في العروض والقوافي»، ص: ٢٤٨.

٤- «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٢٧٠.

واستنادا إلى جملة هذه المعايير، فإن الإطلاق العروضي للتضمين غير وارد، أصلا، مع خطاب القرآن، لأن القرآن، أولا، مباين لنمط الشعر وعناصره الفنية. ولأن مصطلح التضمين، بمعناه العروضي، ثانيا، ليس محل إجماع بين العلماء، وهو مرجوح الفائدة لأنه مكن لمنهج تجزيئ القصيدة إلى أبيات مستقلة، ولم ينظر في بنيتها العضوية العامة.

وأما الإطلاق النقدي لمصطلح «التضمين» ممثلا في فكرة أخذ اللاحق عن السابق، فهو مردود، لأن القرآن لم يأخذ من غيره، وليست الأقوال المحكية فيه داخلة في مسمى التضمين وأنواعه.

وأما الإطلاق الاقتباسي، فهو ألحق بعلم النقد والشعر، مادام يبحث في كيفية اجتلاب الأدباء للأساليب والعبارات والمعاني من القرآن الكريم أو حديث الرسول عليه الصلاة والسلام[1].

٣ - الاستطراد:

يمكن أن يكون الاستطراد وحده شاهدا على أزمة تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد، وذلك لأنه يطلق في حقل البديع بمعاني مختلفة.

وأصل الاستطراد، لغة، من المطاردة بمعنى أن يطرد بعضهم بعضا في القتال، والفارس «يستطرد ليحمل عليه قرنه ثم يكر عليه، وذلك أن يتحيز في استطراده إلى فسحة وهو ينتهز الفرصة لمطاردته، وقد استطرد له، وذلك ضرب من المكيدة»[2].

ويشرح ابن رشيق العلاقة التناسبية بين هذا المعنى اللغوي ومعناه

١- دون أن ننسى مفهوما آخر أطلق عليه «تضمين المزدوج» .. ويظهر من أمثلته عند الفخر الرازي أنه ألصق بالجناس. (انظر «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز». ص: ٦٦).

٢- «لسان العرب»، م/٢، ص: ٢٦٨، مادة «طرد».

الاصطلاحي فيقول: «أصل الاستطراد أن يريك الفارس أنه فر، وإنما فرَّ ليكر، وكذلك الشاعر، يريك أنه في شيء، فعرض له شيء آخر لم يقصد إليه، فذكره، ولم يقصد قصده حقيقة إلا إليه»[1]

أما في التداول الاصطلاحي، فإن الاستطراد يطلق، ويراد به المعاني والدلالات الآتية:

أ - المفهوم الأول:

تتمثل الصياغة الواضحة لهذا المفهوم في ما ذكره العسكري، وهو «أن يأخذ المتكلم في معنى، فبينا يمر فيه، يأخذ في معنى آخر، وقد جعل الأول سببا إليه»[2].

ومن خلال الشواهد الواردة عنده، يدرك الدارس أن هذا المفهوم يقوم على عنصر التحول من معنى إلى آخر، والتخلص من الأول إلى الثاني بنوع من التلطف، وهو الملحوظ في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ﴾[3]، فالجزء الأول من الآية وارد في معنى إنزال الله للغيث، واهتزاز الأرض، أما جزؤها الثاني، فقد خرج إلى الإخبار عن قدرته تعالى على إحياء الموتى بعد إفنائهم، وحكمة الانتقال أن الله عز وجل «جعل ما تقدم من ذكر الغيث والنبات دليلا عليه، ولم يكن في تقدير السامع لأول الكلام إلا أنه يريد الدلالة على نفسه بذكر المطر دون الدلالة على الإعادة، فاستوفى المعنيين جميعا»[4].

١- العمدة، ج/١، ص: ٦٣١.

٢- «الصناعتين»، ص: ٤٤٨، وانظر «البيان» لابن الزملكاني، ص: ١٨٢، و«الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٠

٣- سورة فصلت /٣٩.

٤- نفس المرجع والصفحة.

ولم يذكر الباقلاني تعريفا له، لكن أورد له شاهدا قرآنيا، وهو قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ (٤٨) وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[١]، وعلل كونه استطرادا بأن مجرى القول في الآية الثانية الإخبار بسجود جميع الكائنات لله، في حين أن مجرى القول في الآية الأولى كان لأمر خاص[٢]، وهو تفيؤ ظلال الأشجار، وقد تمثلت المناسبة في هذا الاستطراد في فعل السجود»[٣].

وأشار ابن منقذ إلى المعنى الوارد عند العسكري، لكن عبارته قصرت عنه، فجعل الاستطراد أن «تمدح شيئا أو تذمه، ثم تأتي في آخر الكلام بشيء هو غرضك في أوله»[٤] ووجه القصور فيه أن عبارته موهمة لحصر الاستطراد في المدح أو الهجاء، وهو ما حذا بابن أبي الإصبع إلى القول: «وغالب وقوعه في فن الهجاء، ويندر وقوعه في غيره من الفنون»[٥].

كما أنه، أي تعريف ابن منقذ، يجعل آخر الكلام عين أوله، وهو بعيد في الاستطراد، إذ لا يتصور فيه خروج أو انتقال.

وذكر هذا الفن عند ابن رشيق[٦]، وكان حظ الطيبي من الصياغة السليمة أوفر، إذ استطاع، بالمثال، أن يبرز جانب التحول في أسلوب الاستطراد. يقول: «وهو أن تكون في شيء من الفنون، ثم سنح لك فن آخر يناسبه، فتورده في

١- سورة النحل /٤٨ - ٤٩.

٢- «إعجاز القرآن» ص: ١٠٦.

٣- علق الزركشي على كلام الباقلاني بأن فيه نظرا، ولم يفصح عنه، مع أن الآيتين تستوعبان تحولا ملحوظا من معنى خاص إلى معنى عام. (انظر الزركشي: «البرهان ....»، ص: ٥٠).

٤- «بديع ابن منقذ»، ص: ١١٦.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٤٩.

٦- «العمدة»، ج/١، ص: ٦٢٨.

الذكر كما إذا تكون في حكاية زيد، ثم سنح لك حكاية أخرى فيه أو في غيره تناسبها، فتوردها»[1].

وأرجع معناه الاصطلاحي إلى دلالة لغوية تتعلق بمطاردة الصائد لصيده، إذ بينما هو في ذلك، يتلقاه صائد آخر فيقصده، وكأن الأديب يصطاد معانيه، فبينما يكون بصدد ملاحقة معنى إذ يعرض له معنى ثان، فينتقل إلى اقتناصه.

وجعله نوعين باعتبار قرب العلاقة أو بعدها بين أصل الكلام والمستطرد إليه، فقد يكون التعلق بينهما بعيدا، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[2] الذي ورد بعد قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3]، علما بأن لا مناسبة بينهما، ولكن لما ذكر المؤمنين، استطرد إلى ذكر حال الكفار باعتباره تابعا لذكرهم، لما يوجبه منطق المقابلة، وتميز الأشياء والأنواع بذكر أضدادها.

ومن هذا النوع، قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ...﴾[4]، فهو من قبيل الاستطراد من ذكر قصة آدم وحواء، وبدو سوءاتهما في الجنة بسبب غفلة آدم عن أمر الله، إلى بيان «إظهار المنة عليهما بما خلق من اللباس والزينة، وللإشعار بأن التستر باب عظيم من التقوى»[5].

١- «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، ص: ٣٨٧.

٢- سورة البقرة /٦.

٣- سورة البقرة /١-٢.

٤- سورة الأعراف /٢٦.

٥- المرجع نفسه، وواضح أن كلام الطيبي مأخوذ من نص الزمخشري في تفسيره للآية المذكورة، وقد سبق ذكره في مبحث «الاتجاه الإدماجي الوظيفي».

وقد يكون بين أصل الكلام والمستطرد إليه تعلق قريب، ومثله، عند الطيبي، قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾[1]، فقد جاء مستطردا بين قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَـٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰبُنَىَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ... ﴾[3]، ووجه المناسبة بين أصل الكلام والمتنقل إليه أن مخاطبة الأب لابنه ووصيته له لا يطرب لها قلب الإبن إلا إذا تذكر وصية الله له بالإحسان إلى أبيه وأمه، ومن مقتضيات الإحسان «قبول موعظة الآباء، وإنهم محقوقون بأن يكونوا مشكورين»[4].

أما ابن ابي الإصبع، فقد اكتفى بأن أحال إلى أن الحاتمي نقل تسمية الاستطراد عن البحتري، وأن ابن المعتز سماه «الخروج»، (ولنا عودة إلى هذا الاختلاف الاصطلاحي)، إلا أن المثير في كلامه أنه لم يجد في القرآن الكريم إلا شاهدا واحدا يصلح لأن يدخل ضمن شواهد الاستطراد، وهو قوله تعالى: ﴿ أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴾[5] [6].

وتبعه في ذلك ابن النقيب، وزاد عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَـٰعِقَةً مِّثْلَ صَـٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾[7]، والراجح أنهما خارجان عن شروط الاستطراد، وليس فيهما إلا تشبيه حالة بحالة، وإلا عدت الآيات التشبيهية

١- سورة لقمان /١٤.

٢- سورة لقمان /١٣.

٣- سورة لقمان /١٦.

٤- «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، ص: ٣٨٩.

٥- سورة هود /٩٥.

٦- «بديع القرآن» ص: ٤٩، وانظر «البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي، مطابع النصر الحديثة، الرياض، (بدون)، ج/٥، ص: ٢٥٨

٧- سورة فصلت /١٣.

استطرادا، وهو بعيد.

ب - المفهوم الثاني:

تفرد به ابن النقيب، وصاغ مفهومه على الشكل الآتي: «الاستطراد التعريض بعيب إنسان بذكر عيب غيره لمتعلق أو نفي عيب نفسه بذكر عيب غيره»[1]، ويعجب الدارس لاتباع الزركشي له في هذا التعريف، بالرغم من أنه سبق له أن ذكر الاستطراد، ومثل له بما يناسب المفهوم الأول[2].

ومن شواهد هذا المفهوم، عند ابن النقيب، قوله تعالى: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[4].

وإذا كان محقق كتاب ابن النقيب د. زكريا علي سعيد اكتفى بالاستغراب من هذا المفهوم[5]، فللدارس الباحث أن يكشف عن علة غرابة هذا التعريف، وبالتالي، اعتبارات نقده وإخراجه من ساحة المفهومات المتلبسة بمصطلح «الاستطراد».

فهذا المفهوم قريب من مسمى «التعريض»، بل هو مماثل له، إذا التعريض: «أن يذكر شيء يدل به على شيء لم يذكر»[6]، والآية الأولى من شواهد ابن النقيب، ذكرت، بموجب تعريف التعريض، مصير الكفار وهلاكهم قبل قريش في العصور الساحقة. ليعرض به عن ذكر ما قد يحل بالقرشيين في

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٠٠.

٢- انظر «البرهان ...» ج/٣، ص: ٣٠٠ وقارنه بما ورد في الجزء الأول، ص: ٤٩٠.

٣- سورة إبراهيم /٤٥.

٤- سورة فصلت/ ١٣.

٥- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٠١، هامش رقم ١.

٦- المرجع نفسه، ص: ٢٧٦.

حالة تكذيبهم برسول الله، ولذلك، لم يجد ابن النقيب بدا من أن يعرف الاستطراد، استطراده هو، بأنه «تعريض».

وليس في شواهد ابن النقيب ما يدل على الاستطراد، لأن الكلام، في الآيات الثلاث، جار على معنى واحد، ولم يقع فيه تحول من المعنى الأصلي إلى معنى مستطرد له، فالحديث في الآية الأولى، عن مساكن الذين ظلموا من أولها إلى آخرها، والإنذار فحوى خطاب الآية الثانية، وأما الآية الثالثة فهي تشبيه وليست استطرادا.

وبالإضافة إلى مفهومات متعددة للاستطراد، فإن الدارس يقف على ظاهرة موازية، وهي أن بعض البلاغيين يطلقون على الاستطراد مصطلحات أخرى مثل «الخروج» و«حسن التخلص»، فقد ذكر ابن أبي الإصبع أن ابن المعتز سماه «الخروج من معنى إلى معنى»[1].

ولنا عودة إلى هذا الإشكال في المباحث المتعلقة بالمنهجية البيانية لإصلاح بديع القرآن.

٤ - جمع المؤتلفة والمختلفة:

لعل الأجدر بهذا المصطلح أن يحال على فئة المصطلحات التي اختل فيها شرط الاقتصاد اللغوي، فهو رمز يتكون من ثلاثة كلمات، مما لم يعهد في ظواهر الاصطلاح، إلا أننا نتوقف عنده لنبرز كيف أنه يحيل، في ساحة التداول، على مفهومين مختلفين، فنتج عن ذلك أزمة مفهومية دلالية، إذ لا يعرف أي المفهومين يؤخذ، وأيهما يرد.

١- «بديع القرآن»، ص: ٦٩. وانظر «البديع» لابن المعتز، ص: ٦٠ وصياغته هي: «حسن الخروج من معنى إلى معنى».

أ - المفهوم الأول:

فـ«جمع المؤتلف والمختلف» عند أبي هلال العسكري هو «أن يجمع في كلام قصير أشياء كثيرة مختلفة أو متفرقة»[1]، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[3].

ومن الواضح البين أن كلا من التعريف وشواهده يتداخل مع ظاهرة بلاغية وهي الإيجاز، إذ أن جمع الأشياء الكثيرة في الكلام القليل هو الإيجاز عينه، يقول الرماني: «والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير»[4].

ثم إن الآية التسعين من سورة النحل تعد، بامتياز، الشاهد الأمثل للإيجاز عند البلاغيين[5]، مما يعني، في نهاية المحصلة، أن مفهوم العسكري لـ«جمع المؤتلف والمختلف» لا تبقى منه إلا الصيغة الاصطلاحية الطويلة والفاقدة لليونة الأداء، أما مضمونها، فقد استقل به الإيجاز، ولا معنى لمصطلح لا يحمل في طياته مفهوما خاصا، إذ الألقاب موضوعة للتمييز لا للتداخل.

ب - المفهوم الثاني:

وهو الذي استقر عند ابن أبي الإصبع، وارتضاه السيوطي، وحاصل تعريفه أنه «عبارة عن أن يريد المتكلم التسوية بين ممدوحين، فيأتي بمعان مؤتلفة في مدحها، ثم يروم بعد ذلك ترجيح أحدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص

١- «الصناعتين»، ص: ٤٥٢.

٢- سورة الأعراف /١٣٣.

٣- سورة النحل /٩٠.

٤- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ٨٠.

٥- انظر «المثل السائر» ج/٢، ص: ٣٢١، و«مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص١٣٩.

مدح الآخر، فيأتي لأجل ذلك الترجيح بمعان تخالف معاني التسوية»[1].

وتركيب هذه الصفات، المشترك فيها وغير المشترك، داخل سياق خطابي واحد، هو الذي يسم التركيب بأنه «جمع للمؤتلف والمختلف».

ومن شواهده في القرآن، قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾[2].

يقول ابن أبي الإصبع محللا لأصل الائتلاف والاختلاف في الآية: فساوى بين داود وسليمان عليهما السلام في أهلية الحكم، ثم رجح آخرها سليمان حيث قال: ﴿ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ﴾[3]، أي إن السياق «زاد في فضل سليمان بالفهم»[4]، وبهذا يظهر ائتلافهما في صفة الحكم، واختلاف أحدهما عن الآخر في الفهم.

ومع هذا كله، أو على الرغم من هذا كله، فإن نفس الدارس لا تميل إلى الإبقاء على مصطلح «جمع المؤتلفة والمختلفة» لطول عبارته المخل بالاقتصاد اللغوي، ولأنه لا يحيل على مفهومه إحالة قريبة تتبادر إلى ذهن السامع بمجرد النطق به.

٥ ـ التعليل وحسن التعليل:

داخل الحقل البلاغي، تداول المهتمون مصطلح «التعليل» أو «حسن التعليل»، ورغبوا في أن تكون دلالته متمحضة في اتجاه معين، لكن واقع التأليف شهد

١- «بديع القرآن» ص: ١٢٧. وانظر «معترك الأقران في إعجاز القرآن» ج/١، ص: ٣٠٧.

٢- سورة الأنبياء /٧٨/٧٩.

٣- «بديع القرآن»، ص: ١٢٨.

٤- «معترك الأقران ...» ج/١، ص: ٣٠٧.

خلاف ذلك، إذ كثرت مفاهيمه، أو بعبارة أدق، صار له مفهومان متباينان لا يجمع بينهما إلا اللقب الرامز إليهما.

ونشير، في بداية عرضنا لهذا الإشكال، أن دراستنا تفرد للتعليل مطلبا خاصا في المبحث الثاني من هذا الفصل، الخاص بدراسة الفنون والمباحث المقحمة في بديع القرآن، وهي ليست منه، وقد انتهينا، هناك، إلى أن «فن التعليل» لا صلة له بالبديع، وحقه أن يلحق بالجدل وعلم الكلام، استنادا إلى مفهوم التعليل نفسه عند بعض البلاغيين أمثال ابن الإصبع والسيوطي.

ويبدو أن هذا كاف لأن يعرض عنه، هنا، ولا نتكلف القول فيه، لكن الذي رجح عندنا الاشتغال به، هو أنه يجسد أزمة تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد.

١ - المفهوم الأول:

آية ذلك أن ابن أبي الإصبع والسيوطي يعرفانه بكونه: «أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع، فيقدم بعد ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلة التقدم على المعلول»[1].

ومن شواهده قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2]، إذ كان «سبق الكتاب من الله تعالى هو العلة في النجاة من العذاب»[3]، كما أن قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ ﴾[4] داخل في هذا الفن، باعتبار أن وجود رهط شعيب هو العلة في سلامة هود من رجم قومه.

١- «بديع القرآن»، ص: ١٠٩، وانظر السيوطي في «المعترك» (ج/١، ص: ٢٨٢) إذ ذكر فائدته المتمثلة في التقرير والأبلغية، وعدد حروفه مثل اللام، وكي، ولعل، وغيرها.

٢- سورة الأنفال /٦٨.

٣- «بديع القرآن» ص: ١٠٩

٤- سورة هود / ٩١.

وأضاف السيوطي قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾[1]، لأن فيها ذكرا للغاية من الخلق[2].

وبهذا المفهوم التعليلي للتعليل، رجحت دراستنا إلحاق المصطلح بمباحث الجدل وعلم الكلام.

ب - المفهوم الثاني:

ونجد صياغة دقيقة لمفهومه عند الجرجاني والقزويني والعلوي اليمني، يقول الجرجاني: «وهو أن يدعي في الصفة الثابتة لشيء أنه إنما كان لعلة يضعها الشاعر ويختلقها، إما لأمر يرجع إلى تعظيم الممدوح، أو تعظيم أمر من الأمور»[3]، وأخذه القزويني، واختصره في قوله: «حسن التعليل هو أن يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي»[4]، أي إن المتكلم يتجاوز العلة الحقيقية للوصف أو الحكم، ويتخيل علة متوهمة تصلح، في نظره، لأن تكون علة ملائمة لما هو بصدده.

ولهذا الاعتبار، توسع العلوي اليمني في إبراز طغيان العلة المتوهمة على العلة الوجودية الواقعية المتحققة، فقال: «وهو في مصطلح علماء البيان عبارة عن أن تقصد إلى حكم من الأحكام، فتراه مستبعدا، من أجل ما اختص به من الغرابة واللطف والإعجاب، أو غير ذلك، فتأتي على جهة الاستطراف بصفة مناسبة للتعليل، فتدعي كونها علة للحكم»[5]، من أجل أن يتوهم المتلقي أنها علة محققة، فتتقرر عنده وتثبت ثبات العلل الواقعية المنطقية.

١- سورة البقرة / ٢٢.

٢- «معترك الأقران ..» ج/١، ص: ٢٨٢..

٣- الجرجاني: «أسرار البلاغة» ص: ٢٧٧ - ٢٧٨.

٤- القزويني: «الإيضاح» ج/٦، ص: ٥١٨.

٥- العلوي اليمني: «الطراز» ج/٣، ص: ١٣٨ - ١٣٩.

وقد لخص د. تمام حسان مفهومه، وقدمه في صيغة دقيقة فقال: «هو توافق علة مخترعة مع أمر ليس معلولا لها على الحقيقة»[1].

ومن شواهده[2]، قول المتنبي:

لم تحك نائلك السحابُ وإنما حُمَّتْ به فَصَبيبُها الرُّحَضَاءُ[3].

فالعلة المنطقية لنزول الغيث معلومة، لكن الشاعر تلطف في الاهتداء إلى علة متوهمة ومتخيلة، وهي أن السحاب أصيب بالحمى وهو يرى فعل الممدوح الجواد بالأعطيات والهبات.

وبهذا يتضح المفهوم الثاني للتعليل، وهو، بطبعه، مخالف للمفهوم الأول، إذ التعليل الأول، والقرآن منه، تعليل حقيقي واقعي، أما التعليل الثاني فهو تخيلي ومتوهم.

وبهذا المعيار، رفض دارسون إلحاق حسن التعليل ببديع القرآن، لأن في ذلك مظنة وصفه بالتوهم، أو إلحاقه بخيالات الشعراء[4]، يقول د. الشحات محمد أبو ستيت: «وينبغي التنبيه إلى الاختلاف بين حسن التعليل والتعليل الحقيقي، فحسن التعليل لون بديعي يقوم على التخيل والادعاء لا على الحقيقة، والعلل فيه علل خيالية غير مطابقة للواقع ... ومن هنا لا توجد شواهد في القرآن الكريم لأنه لون مرتبط بالخيال والبعد عن الواقع والحقيقة، والقرآن الكريم كتاب الحق الذي ينطق بالحق، ويتحدث بالحقيقة»[5].

١- تمام حسان: «الأصول»، ص: ٢٨١.

٢- الجرجاني: «أسرار البلاغة» ص: ٢٧٨ وانظر شواهد شعرية أخرى في: «سر الفصاحة» ص: ٢٦١، وقد سماه بـ«الاستدلال بالتعليل»، و«الطراز» ج/٣، ص: ١٣٩.

٣- «ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح العكبري»، تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، دار الفكر، (بدون)، ج: ١، ص:٣٠.

٤- د. لطفي سيد صالح قنديل: «حسن التعليل، تاريخ ودراسة» ص: ٥٢-٥٣.

٥- د. الشحات محمد أبوستيت «دراسات منهجية في علم البديع» ط/١، ١٩٩٤. ص: ١٥٩.

ولكل هذه الاعتبارات، تعترض الدراسة على ما ذهب إليه د. أحمد مطلوب في معجمه حول مصطلحات البلاغة العربية وتطورها. فقد أفرد للتعليل بابا في صفحة (٣٩٠)، ثم ذكر «حسن التعليل» في صفحة (٤٦٣)، وقال عنه: «وهو التعليل»، وهذا غير صحيح، كما أوضحه الكلام السابق، إذ بينهما اختلاف في مقوم أساسي ألا وهو «التحقيق» و«التخييل».

وهو ما لم يلتفت إليه القزويني، فجعل التعليل، بمعناه الواقعي، أحد أنواع التعليل التخييلي[١]، وغاب عن د. عبد الفتاح لاشين إدراكه، فأورد بابا لحسن التعليل في كتابه «البديع في ضوء أساليب القرآن»، ومن عجب أنه لم يذكر له شاهدا واحدا من القرآن[٢].

أما ابن سنان، المتقدم تاريخيا، فمع أن شواهده له تعني أنه يستعمله بالمفهوم التخييلي، إلا أنه لم يورد له من القرآن سوى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]، واعتبره جاريا مجرى التعليل الفني وهو غير صحيح، لأن الآية تضمنت شرطا حقيقيا لا متخيلا، ثم إن القوم يعتبرونها شاهدا على المذهب الكلامي، لا التعليل[٤]، والله أعلم.

والنتيجة التي نخلص إليها، وإن كان في الفصل القادم فضل بيان لها، هي أن التعليل بمفهومه التخييلي الإيهامي، لا وجود له في القرآن، ولا يحق له أن يعمر ضمن مباحث بديعه، وحقه أن يلحق بالنقد، فهو، هناك، مبحث طريف، ومجال رحب لإبداع الشعراء. وأما التعليل، بمفهومه العلمي الواقعي، فقد ألحقناه بقضايا الجدل وعلم الكلام.

١- «الإيضاح» ج/٦، ص: ٥١٨.

٢- «البديع في ضوء أساليب القرآن» ص: ١١٨.

٣- سورة الأنبياء /٢٢.

٤- سر الفصاحة، ص: ٢٦١.

وقد ساق الخلط بين «التعليل» و«حسن التعليل»، والافتتان بالتفريع والتقسيم، بعض البلاغيين إلى اصطناع أنواع للتعليل، محكمين، في ذلك، منطق العلة الثابتة والعلة المتوهمة، والإمكان والاستحالة، فانتهت أنواعه، عندهم، إلى أربعة أقسام، وهي:

- باعتبار الوصف المعلل، يكون التعليل قسمين: ثابت تريد تعليله، وغير ثابت تريد إثباته.

- وباعتبار الوصف الثابت، فهو قسمان: علة خفية،، وعلة ظاهرة.

- وباعتبار الوصف غير الثابت، فهناك قسم ممكن، وآخر غير ممكن[1].

وهذا التقسيم الذي يذهب إليه محمد قرقماس الأقتيري (٨٠٢ - ٨٨٢)[2] مردود، لأنه انبنى على أصل فاسد، وهو الخلط بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وما انبنى على فساد كان مآله الفساد.

٦ - التوجيه:

إن الخلاصة التي ننتهي إليها بشأن هذا الفن، أنه مصطلح يقع خارج فنون بديع القرآن، وحقه أن يلحق بحقل التفسير، وفي المبحث الثاني من هذا الفصل بيان ذلك.

١- محمد بن قرقماس الأقتيري: «زهر الربيع في شواهد البديع»، تحقيق: رشيدة الشعلي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف د. أحمد شوقي بنبين، سنة ١٩٩٦، مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تحت رقم: (٤١٤ شعل)، ص: ١٦١.

٢- محمد بن قرقماس بن عبد الله الناصري، الشيخ ناصر الدين، الأديب الشاعر، القاهري الحنفي، من أبناء المماليك بمصر، ولد بالقاهرة سنة ٨٠٢هـ، وتوفي بها سنة ٨٨٢. من مصنفاته: «زهر الربيع في شواهد البديع» وشرحه في «الغيث المريع على زهر الربيع»، وتفسير: «فتح الرحمن في تفسير القرآن». (انظر: «الضوء اللامع» للسخاوي، ج: ٢٩٢/٨ - ٢٩٣، و«نظم العقيان» للسيوطي، ج١٥٨/٢ - ١٥٩).

أما هنا، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن «التوجيه» يتداول بإطلاقات ومفاهيم متباينة، تؤول، عند التأمل، إلى أربعة:

أ - المفهوم الأول:

ويتصل بالكلام المحتمل لمعنيين، ترك ترجيح أحدهما لفطنة القارئ وتأمل السياق، وبذلك عرفه السكاكي في قوله: «هو إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين»[1] واعتبر متشابهات القرآن ومشكلاته داخلة في هذا الصنف، ووافقه الزركشي على ذلك[2].

وحرصا على التفرد، ورغبة في الإتيان بما لم تستطعه الأوائل، أطلق ابن أبي الإصبع على هذا المفهوم مصطلح «الإبهام»، وادعى أنه من مبتكراته والواقع أنه مسبوق إليه[3].

ب - المفهوم الثاني:

ذكره العلوي اليمني، وهو: «أن يؤكد المدح بما يكون مشبها بذم»[4]، وقد أضحى معلوما، في حقل البديع، أن هذا المفهوم يعينه مصطلح «تأكيد المدح بما يشهب الذم»، ولا فرق بين صيغة مفهومه وصيغة مصطلحه.

ج - المفهوم الثالث:

وهو أن يمدح شخص بشيء يقتضي المدح بشيء آخر، وصياغة هذا المفهوم واردة عند كل من الرازي وابن النقيب تحت لقب «الموجه»[5]، والعلوي اليمني

١- «مفتاح العلوم» ص: ٤٢٧ وانظر «التبيان» للطيبي، ص: ٣٠٠. و«شروح التلخيص»، ج/٤، ص: ٤٠٠.

٢- «البرهان في علوم القرآن» ج/٢، ص: ٣١٤ - ٣١٥.

٣- «بديع القرآن» ص: ٣٠٦.

٤- «الطراز» ج/٣، ص: ١٣٦.

٥- «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» ص، ١٤٨ و«مقدمة تفسير ابن النقيب» ص: ٣٤٥.

تحت مصطلح «التوجيه»[1].

د - المفهوم الرابع:

وهو مفهوم عروضي، يتصل بحركة قبل الروي المقيد، نحو قول الراجز:

أَلَّفَ شَتَّى، ليس بالراعي الحمِقْ.

فكسرة الميم قبل القاف هي التوجيه[2].

هـ - المفهوم الخامس:

وقد استقل به السجلماسي، وأدخله ضمن أنواع جنس «الانثناء» الذي شمل الانفتال والالتفات، والاعتماد، والعدول، والتتمة، والاعتراض، وغيرها من الفنون التي يجمعها عنصر الانتقال من ضمير لآخر، أو من معنى إلى غيره.

وقد عرف التوجيه بأنه: «إرادة المتكلم وصف شيئين أحدهما، وهو الثاني، على القصد الأول، والأول منهما إنما هو من أجل الثاني»[3].

وجعله نوعين، أولهما الملاحظة، وثانيهما الخروج، وأدخل ضمن الملاحظة الاختصاص والتفريع، وفرع الاختصاص إلى استطراد وإدماج[4].

ولن نطيل في نقد هذا الوضع، أو الاعتراض على بعض مفهومات هذا المصطلح، لأننا نرى أنه جدير بأن يلحق بحقل التفسير، ولنا في مذهب السكاكي وتصويب الزركشي له خير سند وأقوى دليل.

١- «الطراز»، ج/٣، ص: ١٣٧.

٢- التبريزي: «الوافي في العروض والقوافي»، ص: ٢٣٣ - ٢٣٤. وانظر: أبو الحسن حازم القرطاجني: «الباقي من كتاب القوافي»، تقديم وتحقيق د. علي لغزيوي، ط١، ١٩٩٧، ص: ٤٨ - ٤٩.

٣- «المنزع البديع» ص: ٤٥٦.

٤- نفسه، ص: ٤٥٧.

٧ - الموازنة:

ورث الدرس البلاغي القديم مصطلح الموازنة، وورث معه مفهومين مختلفين:

أ - المفهوم الأول:

ورد ذكره عند ابن الأثير، والقزويني، والعلوي اليمني، وغيرهم، وهو «أن تكون ألفاظ الفواصل من الكلام المنثور متساوية في الوزن»[١]، وزاد القزويني: «دون التقفية»[٢]، ليميز بين الفواصل المتماثلة والمتوازنة.

والتوازن مستوى إيقاعي يمنح الكلام طلاوة ورونقا، و«سببه الاعتدال، لأنه مطلوب في جميع الأشياء»[٣]. وجعله العلوي اليمني أحد أنواع السجع[٤].

واعتبر ابن الأثير أن معظم الآيات جارية على هذا النهج، وللتمثيل، نسوق له قوله تعالى: ﴿ مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴿١٠٠﴾ خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا ﴾[٥]. فالموازن حاصلة بين «وزرا» و«حملا».

وبهذا، نطمئن إلى أن هذا المفهوم مفهوم إيقاعي له ما يشهد له بالاعتبار داخل الخطاب القرآني.

ب - المفهوم الثاني:

تفرد به ابن أبي الإصبع، وجعل له حدا مخالفا، وهو: «مقارنة المعاني

١- «المثل السائر» ج/١، ص: ٢٩١.

٢- «الإيضاح» ج/٦، ص: ١١٢.

٣- «المثل السائر» ج/١، ص: ٢٩١.

٤- «الطراز» ج/٣، ص: ٣٨.

٥- سورة طه/ ١٠٠ - ١٠١.

بالمعاني ليعرف الراجح في النظم من المرجوح»[1].

فإذا كان عندنا معنى معين يتعلق بامتداح شخص لنفسه بعلو الشأن ونفاذ الأمر، فبنا أن نتأمل كيف عبر عنه السموأل، وكيف ورد ذكره في القرآن منسوبا إلى الله عز وجل.

يقول السموأل:

ونتكر إن شئنا على الناس قولهم   ولا ينكرون القول حين نقول[2]

ويقول تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾.[3] ومن البديهي أن يكون كلام الله أقوى من كلام الشاعر وأبلغ، واعتبر ابن أبي الإصبع هذه الموازنة منهجا يثبت به أحد وجوه الإعجاز القرآني.

واعتراضنا على مفهوم الموازنة، عنده، راجع إلى أمرين اثنين:

- إن الموازنة، بذلك المعنى، مصطلح نقدي، عرفه النقد العربي منذ القديم، لأنه يقوم على منهجية المقارنة بين المعاني والصيغ والأساليب عند الشعراء، ليعلم فاضلها من مفضولها، وقويها من ضعيفها، وسابقها من لاحقها.

ولا مدخل له في حقل بديع القرآن، لأن القرآن لا يقارن بغيره من كلام البشر، وقد عبرت دراستنا، في مناسبة، عن مرجوحية فائدة اشتغال الباقلاني بنقده لمعلقة امرئ القيس، وتفضيل نظم القرآن عليها، لأن المسلمات لا يبرهن عليها، أو هي في غنى عن أي برهان.

- وقد خالف ابن أبي الإصبع البلاغيين الذين عرفوا، منذ ابن الأثير،

١- «بديع القرآن» ص: ٩٥.

٢- المرزوقي: «شرح ديوان الحماسة»، تحقيق: أحمد أمين وعبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط:١، ١٩٩١، ج: ١، ص: ١٢٠، وروايته بدون «الواو».

٣- سورة الأنبياء/٢٣.

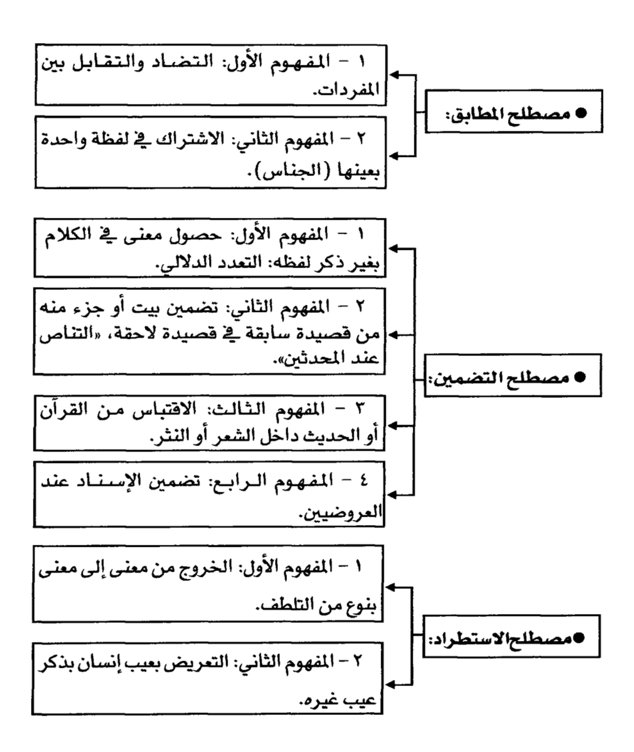
الموازنة واستعملوها مصطلحا متمحضا للدلالة على تساوي الفواصل القرآنية في مستوى وزنها دون تقفيتها، فلماذا يخالفهم النهج؟ ويجعله دالا على مفهوم مغاير؟؟

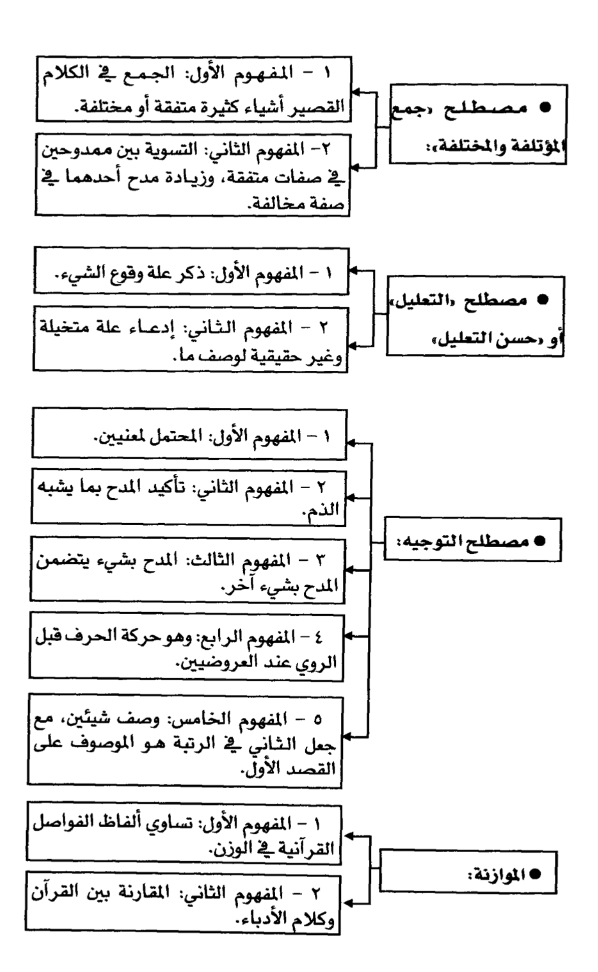
وبغية استيعاب قضايا المطلبين السالفين، فإن الدراسة تقترح صياغة النتائج ضمن الخطاطتين الآتيتين:

خطاطة المطلب الأول: تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد

المفهوم	المصطلحات المعينة له
مفهوم تجاهل العارف	١ - تجاهل العارف، ٢ - سوق المعلوم مساق غيره، ٣ - إخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة، ٤ - إرخاء العنان.
مفهوم الجناس	١ - الجناس، ٢ - المطابقة؛ ٣ - التعطف.
مفهوم الطباق	١ - المطابق، ٢ - التكافؤ، ٣ - مجاورة الأضداد.
مفهوم تأكيد المدح بما يشبه الذم	١ - تأكيد المدح بما يشبه الذم، ٢ - الاستثناء، ٣ - التوجيه، ٤ - تأكيد أحد المتقابلين بما يشبه الآخر.
مفهوم الفاصلة	١ - رؤوس الآي، ٢ - الفاصلة، ٣ - السجع
مفهوم التصريف	١ - التصريف، ٢ - الاقتدار
مفهوم الالتفات	١ - العدول، ٢ - خطاب التلون، ٣ - الانصراف، ٤ - مخالفة مقتضى الظاهر، ٥ - شجاعة العربية، ٦ - الالتفات.
مفهوم التورية	١ - التوجيه، ٢ - الإيهام

خطاطة المطلب الثاني: تعدد المفهومات للمصطلح الواحد




● مصطلح «جمع المؤتلفة والمختلفة»:
١ - المفهوم الأول: الجمع في الكلام القصير أشياء كثيرة متفقة أو مختلفة.
٢- المفهوم الثاني: التسوية بين ممدوحين في صفات متفقة، وزيادة مدح أحدهما في صفة مخالفة.
● مصطلح «التعليل» أو «حسن التعليل»
١ - المفهوم الأول: ذكر علة وقوع الشيء.
٢ - المفهوم الثاني: إدعاء علة متخيلة وغير حقيقية لوصف ما.
● مصطلح التوجيه:
١ - المفهوم الأول: المحتمل لمعنيين.
٢ - المفهوم الثاني: تأكيد المدح بما يشبه الذم.
٣ - المفهوم الثالث: المدح بشيء يتضمن المدح بشيء آخر.
٤ - المفهوم الرابع: وهو حركة الحرف قبل الروي عند العروضيين.
٥ - المفهوم الخامس: وصف شيئين، مع جعل الثاني في الرتبة هو الموصوف على القصد الأول.
● الموازنة:
١ - المفهوم الأول: تساوي ألفاظ الفواصل القرآنية في الوزن.
٢ - المفهوم الثاني: المقارنة بين القرآن وكلام الأدباء.

المطلب الثالث: عوامل اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم.

لعل في المطلبين السابقين، وما احتويا عليه من كشف لأزمات بديع القرآن في مجال اضطراب العلاقة بين المفهوم والمصطلح، غناء لمن رام تحصيل الدليل العلمي على أن حقل بديع القرآن محتاج إلى نقد شامل لأوضاعه ومناهجه، إذ كيف يعقل أن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصطلح، وبعضها لا تتوفر فيه الشروط الاصطلاحية المعتبرة، وكيف يجوز أن يتداول مصطلح واحد بمفاهيم متعددة ومتباينة، دون مراعاة لاحتمال الوقوع في مغبة الاضطراب التواصلي والخلط المعرفي.

ولا شك أن خلف هذه الوضعية أسبابا، منها ما هو تاريخي، ومنها ما هو لاصق بطبيعة البديع وفنونه، وقد اهتدت الدراسة إلى أن أسباب اضطراب العلاقة بين المفهوم والمصطلح ترتد أساسا إلى ما يلي:

أ - فمن الناحية التاريخية، يمكن القول إن هذه الوضعية، منظورا إليها في سياق الثقافة العربية الإسلامية، قد تعتبر أمرا بديهيا، وذلك أن اتساع الرقعة الجغرافية بين العلماء، شرقا وغربا، وندرة التواصل العلمي السريع، مما هو سمة العصر الحديث، وغياب وسائل الاتصال التي تضمن أن تنقل المعارف عبر الأقطار في أوقات سريعة، من شأن ذلك كله أن يوجد عزلة بين العلماء والبلاغيين، فيكون أحدهم غير مطلع على جهود الآخرين، والعكس صحيح، وبالتالي، لا يدري شيئا عن اشتغالاته، اشتغالاتهم المفهومية والمصطلحية، فيقوم كل واحد بصياغة المصطلحات والألقاب والمفاهيم التي يراها مناسبة.

ب - إن نظرة في التراث الذي خلفه القدماء في مجال بديع القرآن تبرز كيف أن هذا العلم قد توارد عليه كثيرون، ومن شأن الكثرة أن توقع في الاختلاف

والإكثار[1]، مما يحدث، لامحالة، اضطرابا في المحصلة النهائية.

جـ - إذا قورنت مباحث البديع بغيره من العلوم، فإن الثابت أن مباحث البديع أكثر مرونة وانسيابية، والسبب في ذلك أنه فن قائم على الملحوظة الشخصية، وليست له معايير خارجية ثابتة يحتكم إليها كما في علوم القرآن والحديث مثلا، إذ نحن، هنا، إزاء ذات، ذات البلاغي والمفسر، تحاول أن تتلقى الجمال الكامن في خطاب القرآن وأساليبه، والعلاقة الممكنة بين هذين القطبين تجد مجالها الرحب في التذوق والإدراك الوجداني.

وقد وفق الإمام الجرجاني في وضع اليد على هذا النوع من الأزمات، وذلك في سياق سجاله مع أنصار اللفظ، والرافضين لمقولة النظم التي أنفق جهدا كبيرا في تأصيلها داخل حقل البحث البلاغي، فالأصل أن الخلاف يعالج بتحكيم القواعد المنظمة لعلم معين، واستدعاء آليات النظر فيه، لكن كيف العمل مع البحث البلاغي الذي ليست له قواعد منضبطة وآليات منفصلة عن ذات البلاغي والدارس؟، يقول: «وإذا كانت العلوم التي لها أصول معروفة، وقوانين مضبوطة، قد اشترك الناس في العلم بها، واتفقوا على أن البناء عليها، إذا أخطأ فيها المخطئ ثم أعجب برأيه لم يستطع رده عن هواه،، وصرفه عن الرأي الذي رآه، إلا بعد الجهد، وإلا بعد أن يكون حصيفا عاقلا ثبتا إذا نبه انتبه، وإذا قيل إن عليك بقية من النظر وقف وأصغى، ... وأنف من أن يلج من غير بينة، ويستطيل من غير حجة، وكان من هذا وصفه يعز ويقل، فكيف بأن ترد الناس عن رأيهم في هذا الشأن، وأصلك الذي تردهم إليه، وتعول في محاجتهم عليه، استشهاد القرائح وسبر النفوس وفليها ... ولم يكن الأمر على هذه الجملة إلا لأنه ليس في أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة

١- «دلائل الإعجاز» ص: ٣٢ - ٣٢٣.

الدقيقة، أعجب طريقا في الخفاء من هذا ...»[1]، مما يجعل عملية الظفر بالسر من جهة، وتسميته بمصطلحه الدال من جهة ثانية عملية شاقة، إذ القاعدة أنه «إذا كانت السيطرة على الظاهرة الجمالية أمرا عسيرا، فتسمية تلك الظاهرة بالاسم الاصطلاحي أشد عسرا»[2].

وهذا في حالة كون المصطلح ذا علاقة تناسبية بمعناه اللغوي الجمهوري، لأنه ليس فيه إلا نقل الأسامي المشهورة إلى المعاني الناشئة في صناعة البديع مثلا، وأما اختراع مصطلحات جديدة، فالأمر فيها أصعب[3].

د - إن المجترح لأسئلة البديع، والناظر في شبكيتها وعلاقاتها، يحس بأن علل هذا الفن دقيقة، وجهاته متداخلة، إلى درجة أن لا بلاغي استطاع أن يخلص من «التباس» تلك العلل والجهات، تجلت أولى أضرارها في أن الكاتب الواحد لم يسلم من التداخل في تحديد المفهومات وصياغة المصطلحات، وبلغ ببعضهم أنه كان يسمي الفن الواحد باسمين، أو يعطي لمصطلح واحد مفهومين أو أكثر، وانتهى الأمر بآخرين إلى أنهم صاروا يدخلون في أنواع الفن الواحد ما يخرجه آخرون[4].

ولقد كان ابن أبي الإصبع صادقا في وصفه لهذه الوضعية صدق من يضطر إلى الشروع في مضايق هذا العلم، يقول: «قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه، والسعيد من عدت سقطاته، وما أبرئ نفسي،

١- «دلائل الإعجاز» ص: ٣٢-٣٢٣.

٢- «التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي» د. أحمد أبو زيد، ص: ٤٢. مجلة «المناظرة» مجلة مغربية ع: ٦، دجنبر ١٩٣

٣- «المنزع البديع» ص: ٢٣٥.

٤- د. عبدالعظيم المطعني: «خصائص التعبير القرآني» ج/٢ ص: ٤١١.

ولا أدعي سلامة وضعي دون أبناء جنسي»[1].

وكثيرا ما يقف الدارس على عبارات النقد والوصف السلبي لجهود البلاغيين في دراسة إنتاج من سبقوهم، مثل ما يذكر ابن حجة في حق صنيع ابن منقذ من أنه «الخبط والفساد، والجمع بين أسباب الخطأ وأنواعه من التداخل والتبديل»[2].

ومثل ما قاله علي الجرجاني في حق صاحب «معيار النظار في علم الأشعار»: «فألفيته، مع كمال حسنه، والنظم فيه، قد خبط، وإن كان المعاني فيه بالبيان خلط، وأطنب في بعض المواضع إطنابا مملا، وأوجز في أخرى إيجازا مخلا»[3].

هـ - دون أن ننسى الرغبة النفسية للبلاغيين والمفسرين، ممثلة في تنافسهم وافتتانهم بالسبق إلى ابتكار الفنون وصناعة الألقاب والمصطلحات، يقول د. أحمد أبو زيد: «ثم أخذ التنافس في تكثير فنون البديع يزداد، فألف ابن أبي الإصبع كتابين هما: «تحرير التحبير» و«بديع القرآن»، جمع في الأول مائة وخمسة وعشرين فنا من البديع، ذكر أنه نقل منها عمن سبقه خمسة وسبعينا فنا، وأضاف إليها ثلاثين فنا جديدا قيل لم يسلم له منها إلا القليل»[4].

وإذا قام التنافس على محض الرغبات، ولم يلتفت إلى الاعتبارات العلمية والمنهجية، فإن الوقوع في الاضطراب راجح، والانتهاء إلى التداخل آكد.

١- «بديع القرآن» ص: ١٣.

٢- ابن حجة: «خزانة الأدب وغاية الأرب» ص: ١٦٩. نقلا عن: «البديع، المصطلح والقيمة» لعبدالواحد علام، ص: ٦٢.

٣- علي الجرجاني: «مختار الأخيار في فوائد معيار النظار في المعاني والبيان والبديع»، تحقيق: عمو عسو، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف د. جعفر الكتاني، سنة ١٩٩٠، مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط، تحت رقم: (٤١٤ عسو)، ص: ٤٩-٥١.

٤- «التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي»، ص: ٤٨.

ويتفرع عن هذا السبب النفسي سبب آخر، وهو الولع بالغريب، والميل نحو الجديد، إذ لما كانت الفنون معروفة ومتداولة، قد توارد عليها الأقدمون، وأشبعوها بحثا وتدقيقا، فالنفس ميالة إلى الطريف غير المطروق، والبديع غير المعهود، والجديد غير الموقوف عليه، وقد كان سهل بن هارون سباقا إلى تحليل هذه النفسية في قوله: «والناس موكولون بتعظيم الغريب، واستطراف البديع، وليس لهم في الوجود الراهن المقيم، وفيم تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل والنادر الشاذ»[1]، وسبحان الذي له في خلقه شؤون.

و - ويعود أحد أسباب تلك الظواهر الموقعة لبديع القرآن في هناته الملحوظة إلى قاعدة: «لا مشاحة في الاصطلاح»، لأنها، بطبيعتها، تعطي لكل بلاغي مشروعية الإدلاء بما يراه مناسبا من المفاهيم والمصطلحات، وتفتح المجال لحرية الصياغات الاصطلاحية.

ونحن، وإن كنا لا نستطيع الاهتداء إلى أول من صاغ قاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح»، وذلك لتوارد مختلف العلوم الإسلامية عليها، نرجح أنها تأصلت بعد ممارسة تطبيقية دامت سنوات، والدليل على ذلك أن صياغتها اختلفت من بلاغي لآخر، والغالب أن اللجوء إليها تم بعد إعلان حرية الاجتهاد الاصطلاحي. يقول قدامة بن جعفر: «فإني لما كنت آخذا في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها، إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته، وإلا فليخترع لها من أبى ما وضعت ما أَحَب، فليس ينازع في ذلك»[2].

١- الجاحظ: «البيان والتبيين»، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط: ٢، ١٩٦٠، ج١، ص: ٩٠.

٢- «نقد الشعر»، ص، ١٦٢.

وقد يتراءى للدارس نوع من التناقض بين القول بالحرية الاجتهادية المفضية إلى قاعدة: «لا مشاحة في الاصطلاح» وبين ما أوردته دراستنا من شروط وضوابط للعملية الاصطلاحية في المباحث السابقة، خاصة تلك التي لها تعلق بالموافقة والعرف الخاص.

والواقع أن هذا التناقض المتبادر مما يعذر فيه علماؤنا، وهو مرفوع حين نعلم بأن قدامة، وغيره، لا يخاطب، هنا، عموم الناس، وإنما يتوجه بحواره إلى من حاز نفس مكانته، واشتغل بالحقل المعرفي الذي انتظم جهوده، حيث تضطره مضايق المعرفة، ومناسبات التحليل والتطبيق إلى صياغة مصطلحات مخالفة للإرث الاصطلاحي عند غيره من العلماء، أي إن الحاجة الإبداعية هي مناط الحرية الاجتهادية في وضع المصطلحات في مختلف العلوم، وعند جميع الأمم.

ويزكي هذا المسلك ما ذهب إليه ابن وهب من أن «كل من استخرج علما أو استنبط شيئا، وأراد أن يضع له اسما من عنده ويواطئ عليه من يخرجه إليه، فله أن يفعل ذلك ... وقد ذكر أرسطوطاليس ذلك، وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما يشاء من الأسماء، وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه، وليس مما يتفردون به»[1].

ولكن هذه الحرية أفضت إلى أن تسربت أوضاع غير منهجية إلى حقل البحث البديعي، مستغلة، في ذلك، السلامة المفهومية لقاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح».

إن هذه القاعدة خلاصة موجزة، أو إعلان بياني عن واقع ثقافي اتخذ صبغة البداهة والصواب، وهي صياغة حققت أبعادا بيداغوجية تتمثل في ألا يقف الاختلاف الاصطلاحي عائقا في وجه مواصلة التواصل العلمي

١- «نقد النثر» (المنسوب خطأ إلى قدامة) ص: ٧٤.

والمعرفي، وألا يتخذ وصلة وذريعة إلى إلغاء الحوار المعرفي أصلا، إلا أن ذلك الإعلان أحدث، دون وعي منه، هنات مست الإشكالية المصطلحية في صميم اشتغالاتها، لأن من شأن التسامح في الاصطلاح، بعد معرفة المعنى، وإن جوز العقل قبوله، أن يفتح الباب لنفاذ أوضاع تقلب مقتضيات البنود المعتبرة في شرعة الاصطلاح، وتفقدها مسوغاتها العلمية والمنهجية، وغاياتها التواصلية، لذا، وجب حمل ذلك الإعلان على وجهه المراعي لسياق مختلف بنود الاصطلاح، بمعنى أنه لابد من قراءته على ضوء تلك المعايير، كي تتخذ سياقا له في الفهم والتنزيل.

لقد كان لتلك القاعدة مسوغاتها التربوية المقبولة، لأن من شأن الـ«لامشاحة» في الاصطلاح أن تجنب المشتغلين حواجز الفهم وعوائق الإفهام، بحثا عن تواصل متنام، وهذا واضح من خلال المعنى الوارد في كلام ابن سنان، وهو في معرض المساجلة حول المصطلحات المستعملة إزاء مفاهيم التطابق والمقابلة: «فأما التسمية، فلا حاجة بنا إلى المنازعة فيها»[1]، وذلك أن الغرض هو الفهم والإفهام، والوصول والإيصال، وهي أغراض علمية نبيلة لا يجوز للمنازعة أن تحول دون بلوغ إنجازها.

وقد توارد على هذا المعنى العلامة الكبير السجلماسي، إذ أوضح المسألة بشكل ينم عن وعيه بالتداخل العلمي والبيداغوجي في الفكر الإسلامي تداخلا اقتضائيا، وإن دراستنا لتذكر بنصه الغني الذي سقناه في مبحث سابق، وفيه ينصح الناظر بأن يصرف اهتمامه جهة معنى الألقاب، ويستفرغ الوسع في تمثل دلالاتها لأنها الأصل، وما الألفاظ والألقاب إلا تبع لها.

وقد ذكرنا سالفا أن صياغة تلك القاعدة تختلف من بلاغي لآخر، وهذا

١- «سر الفصاحة» ص: ٨١.

يدل، في مستوى معين، على أن جوهر القاعدة سابق على صياغتها، وأن جل البلاغيين متفق على صحتها، وكل واحد منهم يصوغها وفق ألفاظه وتراكيبه.

فقد عبر عنها بـ«ليس ينازع في ذلك»[1]، وأطلق عليها عبارة: «الألفاظ غير محظورة»[2]، واتخذت، تارات، صيغة: «أما التسمية فلا حاجة إلى المنازعة فيها»[3]، أو «لا يشاح في التغيير والأسامي»[4]، أو «لا عبرة بالأسامي بعد الاعتراف بالمعاني»[5]، أو «لا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى»[6] أو «الاصطلاح لا مشاحة فيه»[7].

وبهذا كله، يظهر أن القاعدة عرفت عدة صيغ، وطبقت على مجال أوسع، لكن من الراجح أننا نحتاج إلى تطبيق قاعدة «سد الذرائع»[8]، عند الأصوليين والفقهاء، فبعد أن ترَجحت كفة السلبيات التي غمرت ساحة البديع القرآني بموجب بند «لا مشاحة في الاصطلاح»، فالهروع إلى المشاحة أولى، سدا للارتجال والاضطراب، وتجنبا للخلل والتشويش في التواصل العلمي.

ولعل الحذر من الوقوع في مثل هذه السلبيات هو الذي قاد السجلماسي وغيره

١- «نقد الشعر»، ص: ١٦٢.

٢- «الموازنة» ص: ٢٥٨.

٣- «سر الفصاحة» ص: ٨١.

٤- «المنزع البديع» ص: ٣٧٢.

٥- د. طاهر حمودة: «دراسة المعنى عند الأصوليين» ص: ٢٣٧.

٦- أبو حامد الغزالي: «معيار العلم في فن المنطق» ص: ١١٥.

٧- بهاء الدين ابن السبكي: «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» ضمن شروح التلخيص، دار السرور - بيروت، ج/٤، ص: ٢٨٧.

٨- انظر في مفهومها والخلاف حول كونها قاعدة أم دليلا أم أصلا، : سد الدرائع في الشريعة الإسلامية» لصاحبه هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، بيروت، ط/١، ١٩٨٥، ص: ١٢٥ وما بعدها.

إلى نقد صنيع قدامة بن جعفر في تغييره للعلاقات المفهومية بين المصطلح ومحتواه، ووصفهم لعمله بأنه «محض التنكب عن النظر والتحقيق»[1]، وهو الذي يدفعنا، الآن، إلى ترجيح كفة وجوب المشاحة في الاصطلاح، فلعلها تكون، بالنظر إلى نتائج بديع القرآن، واجبة، وأما بالنظر إلى المنهج الاصطلاحي المعاصر، فهي أوجب.

ومن هذا المنطلق الآكد في نتائجه، فإن دراستنا لا تقبل بمن يجزئ مقولة «لا مشاحة في الاصطلاح» إلى بعدين لفظي ومعنوي، ويتساهل في أمر المشاحة اللفظية، باعتبار أنه بمجرد «أن يطلع كل فريق على معنى ما يقول الآخر لقال به، فالمعنى واحد، والخلاف راجع إلى اللفظ، وعلى هذا لا يترتب على الخلاف اللفظي أثر»، ويخص، في المقابل الخلاف المعنوي، بالأثر السلبي المحتمل[2].

إن الخلاف معلوم طبيعته ونتائجه، وإذا كان في سياسة العلم ما يجنب الباحثين الوقوع فيه، فخير لهم وأجدى، دينا وعقلا، أن يحترسوا منه، ويعرضوا عنه، ويبادروا إلى إصلاحه حال وقوعه.

أما تزكيته، لفظيا كان أو معنويا، فهو مناط عرقلة للتواصل العلمي، خاصة إذا تعلق بقضية الاصطلاح. ومن ثم، فإن الدعوة إلى تطبيق قاعدة «سد الذرائع» في هذا المجال لاتخلو، بنظر الدراسة، من فائدة راجحة، والله أعلم.

١- «المنزع البديع» ص: ٣٧٤.

٢- د. علي جمعة أحمد: «المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم». ص: ١٩.

المبحث الثاني: ظاهرة التكلف الاستنباطي

من البدهي أن يشتغل البلاغي باستنباط الفنون البديعية من الآيات القرآنية، ويجلي بعضا من أسرارها ونكتها وفرائدها، وقد كان هذا منهج مختلف الاتجاهات التي تواردت على خطاب القرآن، سواء منها الاتجاه الإدماجي الوظيفي، أو الاتجاه الإعجازي، أو الاتجاه التصنيفي الإحصائي.

إلا أن استنباط الفن البديعي يخضع، هو الآخر، لشروط ومقاصد، منها:

- اعتماد الذوق الفني في استخراجه.
- ربطه بالسياق العام للآية والسورة التي ورد فيها.
- إبراز دوره في إغناء معنى النص ودلالته.

غير أن مسيرة البحث البلاغي في فنون بديع القرآن عرفت بعض الهنات في خطة الاستنباط، فكانت تتمحل في استخراج الشاهد القرآني المناسب للفن البديعي، وتفصل فنيته عن سياق الآية، سابقه ولاحقه، وتغفل دوره في إثراء المعنى العام. وتبالغ في استخراج أكبر عدد من الفنون من الشاهد القرآني الواحد.

وهذا ما أطلقت عليه الدراسة مصطلح «التكلف الاستنباطي»، ويقصد به تمحل البلاغي وتجشمه مشقة استخراج الفنون البديعية من الآية الواحدة، مع أن سياقها ودلالتها لايستدعيان الاعتناء بذلك كله، ولا يتوقف إدراك جماليتها على المبالغة في استنباط ذلك الكم من الفنون البديعية.

وفي وصف جامع لهذه الظواهر، نقول إن البحث البلاغي كان يقع في خطأ التكلف الاستنباطي، وهو خطأ لم ينتبه إليه بعض الدارسين المعاصرين، فاعتبروه، على عكس ذلك، مدعاة للمفاخرة بإنجاز البلاغيين القدماء، وهو ما نكشف عن سلبياته لاحقا.

ومن نماذج التكلف الاستنباطي عكوف ابن أبي الإصبع على استنباط عدد كبير من الفنون البديعية من خلال تحليله لقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

فمما ورد في كلامه: «فحصل في هذه الآية وهي عشر لفظات، سبعة أضرب من البديع، وهي: التعطف، وتجاهل العارف، والتذييل، والمقارنة، والتمثيل، والتعليق، والإيغال، والله أعلم»[2]. وقد ساق الآية لتشهد، أساسا، على فن الإيغال، وهو «أن يستكمل المتكلم معنى كلامه قبل أن يأتي بمقطعه، فإذا أراد الإتيان بذلك، أتى بما يفيد معنى زائدا على معنى ذلك الكلام»[3].

ومن ثم، فإن الإيغال في الآية يتعلق بعبارة «لقوم يوقنون»، فقد تم المعنى بدونها، لكن أتت لتفيد معنى زائدا، وهو أنه لا يعلم أن حكم الله أحسن من كل حكم إلا من أيقن أنه أهل لذلك، بالإضافة إلى أنها تضمنت الفاصلة المنسجمة مع فواصل سورة المائدة.

١- سورة المائدة / ٥٠.

٢- «بديع القرآن». ص: ٩٣.

٣- المرجع نفسه. ص: ٩١، وقد ذكر قدامة الإيغال في باب «نعت ائتلاف القافية» وعرفه بقوله: «وهو أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تماما من غير أن يكون للقافية في ما ذكره صنع، ثم يأتي بها لحاجة الشعر فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره من المعنى في البيت» (نقد الشعر، ص: ١٦٨). ومثل له بقول زهير بن أبي سلمى:

كأن فُتَاتَ العِهْنِ في كلِ منزل   نَزَلْنَ بهِ حَبُّ القَنَا لم يحَطَّمِ

(انظر: «ديوان زهير بن أبي سلمى»، تحقيق وشرح: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، (بدون)، ص: ٧٧).

إذ شبه قطع الصوف الأحمر بحب القنا الأحمر الذي تنبته الأرض، إلا أنه أضاف «لم يحطم» لأن ذلك الحب حين يكسر يصير غير أحمر. فالعبارة الأخيرة زائدة، ولكن اقتضتها القافية أولا، وأثرت المعنى ثانيا.

وبما أن القرآن فيه ما في الشعر من بديع، أو العكس، فمن البدهي أن يكون فيه إيغال، ومن المفترض أن يقوم عالم بتجلية ذلك كما فعل ابن أبي الإصبع.

لكن ابن أبي الإصبع لم يكتف بأن تكون الآية شاهدا على الإيغال، بل اعتبرها من شواهد التعطف، وتجاهل العارف، والتذييل، والمقارنة، والتمثيل، والتعليق.

أما كونها شاهدة على التعطف، فلورود كلمة «الحكم» في بداية الكلام وآخره، إذا التعطف «أن تذكر اللفظ ثم تكرره، والمعنى مختلف»[1]. مع ملاحظة أن «كل لفظة منها في طرف من الكلام»[2].

وأما تجاهل العارف، فهو واضح من خلال الاستفهام الذي جاءت الآية على نسقه، إذ هو خارج عن الاستفهام الذي يطلب من صياغته السؤال للعلم، إلى غاية التوبيخ والإنكار. فالله يعلم أن حكمه أحسن الأحكام.

وقد تبدت المقارنة في اقتران أسلوب تجاهل العارف بأسلوب التعطف، واندماجهما في سياق واحد، لأن معنى المقارنة[3] عند القوم «أن يقترن بديعان في كلمة من الكلام»[4].

وظهر التذييل في خاتمة الآية، في قوله تعالى «من أحسن من الله حكما» وكونها تذييلا راجع إلى أن المعنى تم بدونها، ولم يكن ورودها إلا على سبيل تأكيد الكلام وتحقيقه[5].

ويقصد ابن أبي الإصبع بالتمثيل ضرب المثل، إذ جاءت عبارة «ومن أحسن

١- «كتاب الصناعتين» ص: ٤٧٤

٢- «بديع القرآن» ص: ٩٧

٣- يثير مصطلح «المقارنة» إشكالات منهجية، فلعل من أطلقه يقصد الاقتران، ثم إن حقله المفهومي يتقاطع مع مفهوم «الإبداع» كما سنرى في حينه، مما يدعو إلى إعادة النظر فيه.

٤- «بديع القرآن» ص: ٣١٨.

٥- التذييل هو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه حتى يظهر لمن لم يفهمه، ويتوكد عند من فهمه، وهو ضد الإشارة والتعريض (الصناعتين، ص: ٤١٣). وهذا المفهوم يقتضي أن التذييل، كما يقول ابن أبي الإصبع، يأتي لمقصدية التوكيد ومزيد الإظهار.

من الله حكما» في صيغة موجزة وجامعة، وقابلة لأن يتمثل بها في «المواطن الجامعة والمواقف الحافلة، لأن تلك المواطن تجمع البطيء الفهم، والبعيد الذهن، والثاقب القريحة، والجيد الخاطر»[1].

وقد تعلق هذا المثل بالتذييل تعلقا محكما، والتعليق، عندهم، «أن يأتي المتكلم بمعنى في غرض من أغراض الكلام، ثم يعلق به معنى آخر يقضي زيادة معنى من معاني ذلك الفن، كمن يروم مدح إنسان بالكرم، فيعلق به شيئا يدل على الشجاعة، بحيث لو أراد تخليص ذكر الشجاعة من ذكر الكرم لما قدر»[2].

إن الذي صاغ هذا التعريف يدرك بأن التعليق في الآية السابقة تم بين المثل والتذييل، وهما أسلوبان وليس معنيين، وهذا يوضح التناقض الحاصل عند البلاغي الواحد بين ما يقرره نظريا، وما يتجلى له تطبيقا وممارسة، فضلا عن أن التعليق مصطلح يتداخل مع «المضاعفة» عند أبي هلال العسكري، ومع الإدماج عند غيره، وكان على ابن أبي الإصبع أن يتبين ذلك وهو بصدد استخراج فنونه من الآية السالفة.

ومن النماذج الدالة على ولع البلاغيين بالاستنباط الموقع في مغبة التكلف، تحليل ابن أبي الإصبع لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[3]، فقد استنبط منها أنواعا من البديع رتبها في قوله: «أمر الله عز وجل في أول الآية بكل معروف، ونهى بعد ذلك عن كل منكر، وختم الآية بأبلغ موعظة، وذكر في فاصلتها ألطف تذكرة بألفاظ اتفق فيها ضروب

١- «كتاب الصناعتين» ص: ٤١٣.

٢- «بديع القرآن» ص: ١٧١.

٣- سورة النحل/ ٩٠.

من المحاسن، مع كونها ألفاظ الحقيقة، فمن محاسنها صحة التقسيم، لأنه سبحانه استوعب جميع أقسام أجناس المعروف والمنكر، والطباق اللفظي، وحسن النسق، والتسهيم، وحسن البيان، وائتلاف اللفظ مع المعنى، والمساواة، وصحة المقابلة، وتمكين الفاصلة والإيجاز»[1]، ثم شرع يوضح تجليات هذه الأنواع البديعية في الآية الكريمة، وخلص إلى ما يلي:

- يظهر صحة التقسيم في ذكر العدل والإحسان من جهة، والفحشاء والمنكر من جهة ثانية، لأن الأولين يستغرقان جميع أصناف المأمورات، وأما الثانيان، فيستغرقان جميع أصناف المنهيات.

- وتبدو المطابقة بين «يأمر» و«ينهى».

- وأما المقابلة، فقد تمت بين «العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى»، و«الفحشاء والمنكر والبغي». وهي مقابلة ثلاثة بثلاثة، خضوعا لمنطق النظرة المقياسية.

- في حين أن حسن النسق يتجلى في مراعاة علاقات العموم والخصوص، والواجب والنفل، فقد قدم النظم القرآني العدل على الإحسان لأن الأول واجب والثاني راب عنه وزائد، فالأول أصل، والثاني ثمرة له. كما أنه عطف إيتاء ذي القربى على الإحسان لكون الإحسان اسما عاما، وإيتاء ذي القربى خاصا، فكأنه نوع من ذلك الجنس.

- ويظهر فن التسهيم[2] باعتبار أن صدر الآية يدل على عجزها.

- ويشمل حسن البيان مختلف ألفاظ الآية، ما دامت قد سلمت كلها من التعقيد اللفظي، والغرابة المعنوية، إذ يستوي في فهمها العالم والأمي، والذكي

١- «بديع القرآن» ص: ١٨٣.

٢- هو الذي سماه قدامة توشيحا، وعرفه بقوله: «أن يكون أول البيت شاهدا بقافيته ومعناها متعلقا به حتى إن الذي يعرف قافية القصيدة التي البيت منها إذا سمع أول البيت عرف آخره وبانت له قافيته» (نقد الشعر، ص: ١٦٧) وهو الإصدار عند القزويني (الإيضاح، ج/٦ ص: ٢٤).

والبليد، والمشتغل بالخطاب وغيره.

- ويتأتى الائتلاف من استحالة حذف لفظة، ووضع غيرها مكانها، إذ الصياغة اقتضت أن يختار ما هو أوفق بنسقه، وأمكن في موقعه.

- وأما المساواة، فراجعة إلى أن هناك اتحادا تاما بين ألفاظ الآية ومعانيها، حتى «أضحت ألفاظ الكلام قوالب لمعانيه لا تفضل عنها ولا تقصر دونها»[1].

- ويظهر «تمكين الفاصلة»[2]، في أن ما ورد في آخرها من ترغيب في التذكر، إنما هو متعلق بما قبله، إذ لا تحسن الموعظة إلا بعد التكليف ببيان الأمر والنهي.

- وليس من صعوبة في إدراك فن الإيجاز في الآية، لأن ألفاظها القليلة، المتيمزة بكونها ألفاظا حقيقية وصريحة، تحيل على معاني كثيرة.

لقد استنبط ابي أبي الإصبع مختلف هذه الفنون، واسترسل في التمثيل لها، دون أن يلتفت إلى مجموعة من الاعتبارات، لن نذكرها الآن، إذ نفضل تأجيلها إلى حين الانتهاء من ذكر النماذج، ولكننا نسارع إلى التنبيه على أمر أوقع كلام المصنف في الاضطراب، وأوقع، معه، قارئه في الارتباك.

وذلك أن البلاغيين، في حديثهم عن العلاقة بين ألفاظ الخطاب ومعانيه، يحدون لها ثلاثة أنواع، وهي الإشارة أو الإيجاز، والمساواة، والإطناب أو التذييل. يقول ابن سنان الخفاجي: «وقد قسموا دلالة الألفاظ على المعاني ثلاثة أقسام، أحدها المساواة، وهو أن يكون المعنى مساويا للفظ، والثاني

١- «بديع القرآن» ص: ١٨٤.

٢- انظر «الفاصلة في القرآن» لمحمد الحسناوي، فقد صاغ تعريف ابن الإصبع له دون أن يحيل إلى مرجعه، فوجب التنبيه عليه. (ص: ٢٨٦).

التذييل، وهو أن يكون اللفظ زائدا على المعنى وفاضلا عنه، والثالث الإشارة، وهو أن يكون المعنى زائدا على اللفظ، أي أنه لفظ موجز يدل على معنى طويل على وجه الإشارة واللمحة»[1]، ونحن، وإن كنا لا نتفق مع هذا المنطق التقسيمي القائم على نزعة مقياسية شكلانية صارمة، كما أوضحنا في حينه، والذي نلحظ فيه مظهرا من مظاهر التداخل المصطلحي والاضطراب المفاهيمي، إذ أنه يختار تسمية الإيجاز إشارة، ويؤثر نعت الإطناب بالتذييل، مع أن بلاغيين آخرين يفرقون بين هذه الأنواع الأربعة، ويجعلون لكل منها مفهومه الخاص الذي يقتضي مصطلحه الواصف له وصفا مستقلا، ننتزع من كلام ابن سنان مفاد الحكم الوارد فيه حول تقسيم الكلام لنرد به، رغم عدم اقتناعنا به، على مذهب ابن أبي الإصبع في استنباطاته السابقة التي أوقعته، بنظرنا، في تكلف ملحوظ.

لقد استنبط صاحب «بديع القرآن» من الآية السابقة كلا من المساواة والإيجاز، وهذا يعني أنه يعتبرها شاهدا على الفنين معا، فشهادتها على الإيجاز في كونها تتضمن قليل اللفظ الدال على كثير المعنى، وأما شهادتها على المساواة، فلأن اللفظ اتحد مع دلالته على المعنى اتحادا كميا لا يفضل أحدهما على الآخر، وهذا عين التناقض الذي لم ينتبه إليه ابن أبي الإصبع، فإما أن تكون الآية شاهدة على الإيجاز، ولعل هذا هو الصواب، وإما أن تكون شاهدا على المساواة وهو بعيد، ذلك أنه تقرر سابقا اشتمال الآية على صحة التقسيم، وحصرها أصول المأمورات والمنهيات، ولعل هذا مما يقوي القول بالإيجاز، ويضعف القول بالمساواة.

- قصة آية مع ظاهرة التكلف الاستنباطي في التحليل البديعي:

إن التكلف الاستنباطي أصبح ديدن بعض البلاغيين، وسنختم النماذج

١- «سر الفصاحة» ص: ١٩٦.

الدالة على ذلك بما صنعه ابن أبي الإصبع بقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.[1]

وسنرسم لهذه الآية تاريخا يكشف بأن التطور البديعي في دراسة القرآن كان يسير في الاتجاه الصحيح، ثم ما لبث أن انحرف جهة التكلف الاستنباطي الذي يولي أهمية لاستخراج القدر الكبير من الفنون من الآية الواحدة دون اعتبار للسياق العام للآية، ومقصدية الخطاب التي تدرك بدون الركون إلى تلك الفنون.

ولعل أول من توقف، بلاغيا، عند الآية الكريمة الإمام الجرجاني، وذلك في سياق رده على من أولى العناية الفائقة للألفاظ، واستقر في وهمه أن المزية راجعة إليها دون اعتبار لنظمها وفق ما تقتضيه المعاني في النفس، يقول: «هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل «ابلعي» واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها. وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال ابلعي الماء، ثم أن اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل وغيض الماء، فجاء الفعل على صيغة «فُعل» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر، وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: (وقضي الأمر)، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو «استوت على الجودي»، ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن»[2].

١- سورة هود/ ٤٤.

٢- «دلائل الإعجاز» ص: ٣٧.

وختم كلامه بالسؤال عن أن روعة الإعجاز في هذه الآية لا يتعلق بالألفاظ من حيث هي أصوات مسموعة، وحروف متوالية، وإنما راجع إلى ما بين معانيها من الانسجام العجيب، والاتساق الدقيق.

وبعد الجرجاني، سعى الزمخشري إلى أن يعمق من مستوى اللطائف التي تمثلها شيخُهُ، وإفرادنا له بالذكر راجع إلى كونه يمثل رائد الاتجاه الإدماجي الوظيفي في تاريخ بديع القرآن، يقول: «مجيئ إخباره على الفعل المبني للمفعول للدلالة على قاهر، وأن فاعلها واحد لا يشارك في أفعاله، فلا يذهب الوهم إلى أن يقول غيره: «يا أرض ابلعي ماءك، ويا سماء اقلعي»، ولا أن يقضي ذلك الأمر الهائل غيره، ولا أن تستقر عليه إلا بتسويته وإقراره».[1]

إن التفاتة الزمخشري انصبت على دلالة تركيب الفعل للمجهول، وقدرته على الإيحاء بعظمة الله وكبريائه، إذ الأرض مطيعة والسماء ملبية، وإن كان الأمر واردا على صيغة الاستعارة وذلك «لتعلق أمر التكوين بكيفيات أفعال في ذاتيهما وانفعالهما بذلك، كما يخاطب العاقل بعمل فيقبله امتثالا وخشية»[2].

ولم يكن اهتمامه بهذا المستوى إلا لكونه المقصد الأول من نزول القرآن، والهدف الأوكد من صياغة الخطاب، تمكينا للعبرة في نفوس المتلقين، وتذكيرا لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

ولم ينتبه الزمخشري إلى ما تضمنته الآية من شواهد على الجناس والطباق والمقابلة والتعريض، بل إنه استصغر شأنها، وهذا واضح في قوله: «... ولما ذكرنا من المعاني والنكت، استفصح علماء البيان هذه الآية، ورقصوا لها رؤوسهم لا لتجانس الكلمتين، وهما «ابلعي» و«اقلعي»، وذلك، وإن كان لا يخلي

١- «الكشاف» ج/٢ ص: ٢٧١ - ٢٧٢

٢- الطاهر بن عاشور: «التحرير والتنوير» ج/٦ ص: ٧٨.

الكلام من حسن، فهو كفير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب، وما عداها قشور»[1]، إيمانا منه بأن مقصدية الخطاب أن يتوجه إلى وجدان المتلقي، وينشئ فيه تصورا لعظمة الله وكبريائه، الله الذي يأمر فيطاع، ويدعو فيستجاب.

ويقف السكاكي عند الآية نفسها، ويهديه التأمل في أسلوبها إلى الخروج بنتائج طيبة.

فقد أشار إلى أن النظر في الآية الكريمة يمكن أن يتم من جوانب عدة، فتتناول من جهة علم البيان، ومن جهة علم المعاني، ومن جهة الفصاحة المعنوية والفصاحة اللفظية[2].

فمن جهة علم البيان، يمكن تأمل المجاز والاستعارة الواردة فيها، إذ بني الكلام على «تشبيه المراد بالمأمور الذي لا يتأتى منه، لكمال هيبته، العصيان، وتشبيه تكوين المراد بالأمر الجازم النافذ في تكوين المقصود تصويرا لاقتداره العظيم، وإن السموات والأرض، وهذه الأجرام العظام تابعة لإرادته إيجادا أو عدما، ولمشيئته فيها تغييرا وتبديلا، كأنهما عقلاء مميزون، قد عرفوه حق معرفته، وأحاطوا علما بوجوب الانقياد لأمره، والإذعان لحكمه»[3].

إضافة إلى ذلك، فقد استعار الكلام البلع لغؤور الماء في الأرض واستعير الماء للغذاء على سبيل الكناية، ناهيك عن هيمنة الكناية في مختلف مراحل الآية، إذ لم يصرح بمن غاض الماء، ولا بمن قضى الأمر، وسوى السفينة، كما لم يذكر صراحة قائل: يا أرض .. يا سماء، سلوكا في كل واحد من ذلك سبيل الكناية على القدرة الإلهية.

١- «الكشاف» ج/٢ ص: ٢٧٢.

٢- «مفتاح العلوم» ص: ٤١٧.

٣- المرجع نفسه، ص: ٤١٧ - ٤١٨.

كما أشار السكاكي إلى أسلوب التعريض في قوله: و«قيل بعدا للقوم الظالمين»، وذلك أن الكلام ختم «بالتعريض تنبيها لسالكي مسلكهم في تكذيب الرسل ظلما لأنفسهم لاغير»[1].

وأما النظر إلى الآية من جهة علم المعاني، فقد أفاض السكاكي في شرحه والتفت إلى خصوصيات النظم تقديما وتأخيرا، وترتيبا واختيارا.

وبخصوص الفصاحة المعنوية واللفظية، تحدث عن سلامة الآية من التعقيد المعنوي، وقدرة مفرداتها على أن تنقل المعنى نقلا عفويا، كما لفت النظر إلى عربية الألفاظ المستعملة فيها، واتصافها بالتلاؤم والسلامة[2].

وفي ثنايا حديثه المطول، يقف الدارس على إشارات تخص فنون البديع، مثل التعريض، وقد سبق ذكره، والمطابقة بين الأرض والسماء، والتجانس في «ابلعي» و«اقلعي»، تجسيدا لبلاغة التخير اللفظي في القرآن الوارد لأسرار جليلة. يقول: «واختير لفظ الأرض دون سائر أسمائها لكونها أخف وأدور، واختير لفظ السماء مثل ما تقدم في الأرض مع قصد المطابقة، واختير لفظ ابلعي لكونه أخطر، ولمجيء حظ التجانس بينه وبين «اقلعي» أوفر...»[3].

ولم يتجاوز هذا الحدود، لأنه حرص على اكتناه أبعادها الدلالية مما أفاض في بسطه في جانبي البيان والمعاني.

أما عندما نصل بالآية إلى رواد التصنيف الصناعي، فإننا واجدون ولعا كبيرا بالتكلف في استنباط القدر الكبير من الفنون البديعية منها، وتقف جهود ابن أبي الإصبع علامة بارزة في هذا الاتجاه، فقد تناول الآية بالنظر البديعي الطويل، واستخلص منها فنونا كثيرة امتدحه، بسببها محقق كتابه

١- المرجع نفسه، ص: ٤١٩.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٢١.

٣- المرجع نفسه، ص: ٤١٩.

د. محمد حفني شرف بقوله: «فأي عالم هذا الذي يبحث في ألفاظ قليلة يستخرج منها أنواعا بديعية كثيرة، ثم لا يترك النحويين يخرجون الآيات تخريجا يوافق قاعدتهم، وإن لم يوافق المقصود من الآية، بل ويرشدهم إلى المعنى المقصود إرشاد عالم بالنحو والتفسير، فلم يقف عند رأي النحاة مقلدا لهم، ... بل خرج الآية تخريجا يقتضيه المعنى، وإن خالف النحويين»[1].

وبرأي الدراسة الموضوعية، فإن التكلف الاستنباطي الذي انتهجه ابن أبي الإصبع أوقعه في المحظور نفسه، فلم يخرج الآية وفق مقاصدها الدلالية، وإنما خرجها وفق قواعد البديعيين، المولعين بالاستنباط والتكثير، كما أنه خالف، بتكلفه ذلك، ما يقتضيه الأسلوب القرآني من تأثير في المتلقي. وهذا بيان ما ندعيه.

فقد استنبط منها أزيد من عشرين ضربا من البديع، وأراد من قارئه أن يتعجب لذلك، مع أن ألفاظ الآية لا تتجاوز سبع عشرة لفظة:

- المناسبة بين ابلعي واقلعي، ولعله يقصد جناس المناسبة الذي فرع منه جناس التصريف[2]، الذي تختلف فيه صيغة اللفظين بإبدال حرف من حرف إما من مخرجه أو قريب منه.

- المطابقة، وتظهر جلية بين السماء والأرض، وسبق السكاكي إلى ذكرها.

- الاستعارة في قوله «ابلعي» و«اقلعي».

- المجاز في قوله «يا سماء»، وهو مجاز بالحذف إذ الأصل: «يا مطر السماء ...».

- الإشارة، وتظهر في قوله تعالى: (وغيض الماء) فهي عبارة تتضمن معاني

١- مقدمة «بديع القرآن»، ص: ٧٤.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٢٩.

كثيرة، لأنها مسبوقة بمراحل عديدة تتمثل في انحباس مطر السماء، وبلع الأرض ما يخرج من عيونها.

- الإرداف: يعرفه قدامة بقوله: «وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل لفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له»[1].

ولسنا بصدد نقد هذا التعريف الذي يتداخل مع مفهوم الكناية[2]، كما تدل عليه الشواهد التي ساقها قدامة نفسه وغيره من البلاغيين، إذ لذلك مكانه من هذه الرسالة، ولكننا نسلم به، مؤقتا، لنعود إلى أن الإرداف يتمثل في الآية الكريمة، بنظر ابن أبي الإصبع، في قوله تعالى: (واستوت على الجودي)، وذلك أن الخطاب عبر عن استقرار السفينة على هذا المكان وجلوسها جلوسا متمكنا لا زيغ فيه ولا ميل لطمأنينة أهل السفينة بلفظ قريب من لفظ الحقيقة[3].

١- «نقد الشعر»، ص: ١٥٧.

٢- وذلك واضح من خلال شواهده عند قدامة مثل قول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدَةُ مَهْوى القُرط إما لنوفل ... أبوها وإما عبد شمس فهاشم.

(انظر: «ديوان عمر بن أبي ربيعة»، تحقيق: إبراهيم الأعرابي، دار صادر، بيروت، ط: ١٩٥٢، ص: ٣٧٠).

وقول امرئ القيس:

ويضحي فتيتُ المسكِ فوق فراشِها ... نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل.

(انظر: «ديون امرئ القيس»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ٤، ١٩٨٤، ص: ١٧)، فهي من شواهد الكناية عند البلاغيين.

٣- يحلل ابن أبي الإصبع سر اختيار فعل الاستواء على الاستقرار، في مناسبة أخرى، تحليلا ذوقيا طريفا. يقول: «وعدل عن لفظة استقرت إلى استوت لما يحتمله الاستقرار من الزيغ والميل، ويدل عليه الاستواء من عدم ذلك، وفي هذا طمأنينة أهل السفينة وأمنهم من مخافة، إذ لو كان استقرارها استقرارا لا تؤمن معه الحركة، لكانت حالهم في مكابدة الحركة واضطراب القلوب لأجلها واحدة في حال سيرها ووقوفها، ولم يحصل لهم الانتقال من أذى الحركة وتعبهم بها إلى دعة السكون» (بديع القرآن، ص ١٦٥).

وفي هذا المنهج استحضار للبعد النفسي والدلالي في تخيير اللفظ القرآني، وهو منهج يحمد لابن أبي الإصبع.

ومؤدى كلامه أن الخطاب أراد الدلالة على الاستقرار، لكنه آثر أن يتجاوز اللفظ الدال عليه وهو فعل استقرت إلى ردفه، وهو «استوت»، لتحقيق مقصدية الطمأنينة، باعتبار أن فعل «استوى»، وإن كان مرادفا لاستقر، إلا أنه يتضمن مقومات إضافية دالة على التمكن والاطمئنان، مما يدل على أننا لسنا إزاء ترادف تام، وإنما يقتضي الصواب القول بالترادف النسبي المبقي لكل فعل على مقوماته الغائبة في الفعل الآخر[1].

١- يعتبر كلام ابن الإصبع كلاما مساوقا لموقف علم اللغة الحديث من ظاهرة الترادف، وهو موقف يجعل الخلاف الناشب بين علماء اللغة قديما مجرد خلاف لفظي لم يحرر القول فيه تحريرا دقيقا.

فقد أنكر ابن فارس وأستاذه ثعلب وجود الترادف في اللغة (انظر: ابن فارس: «الصاحبي في فقه اللغة»، ص: ١١٦)، وذهب سيبويه وآخرون إلى وجوده (انظر «الكتاب» لسيبويه، ج/١، ص: ٢٤ و«المحصول في علم أصول الفقه» للرازي، ص: ٣٤٧ - ٣٤٨).

وتميز تحليل ابن تيمية للمسألة بقابليته للاندماج في الموقف اللغوي الحديث، لأنه أشار إلى مقولة «التضمن» و«التقريب» وهذا واضح في قوله: «وأما في ألفاظ القرآن، فإما نادرا وإما معدوم، وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون تقريب لمعناه» (الفتاوى، ج١٣، ص: ٣٣٤).

وبالإضافة إلى قوله بـ«التقريب»، يذهب إلى أن لفظة ما تتضمن معنى لفظة أخرى، مثل «الريب» الذي يتضمن معنى «الشك» ويتجاوزه إلى حالة الاضطراب والحركة («بدائع الفوائد» لابن القيم الجوزية، ج/٤، ص: ١٠٦).

وفي العصر الحديث، ورث علماء اللغة العربية ذلك الخلاف وانقسموا بدورهم إلى قائل بالترادف ومنكر له.

واستطاعت السيميائيات المعاصرة أن تحل الإشكال بأن ذهبت إلى القول بالترادف الجزئي أو شبه الترادف.

فاللفظة الواحدة، عند السيميائيين، تتضمن مجموعة من السمات أطلقوا عليها مصطلح "Semes" أي «معانم» أو مقومات، وهي الوحدة الصغرى للدلالة، فلفظ «الكرسي» مثلا، يضم المعانم والمقومات الآتية: «له مسند»، «له أرجل»، «لشخص واحد»، «للجلوس»، أما لفظ «الأريكة» فهو يضم، إلى جانب المقومات السابقة، معنم جديد وهو «له يدان». انظر:

(- Dictionnaire de linguistique. p: 434).

إن المثال السابق يكشف على أن الألفاظ تتوفر على مجموعة من السمات أو المعانم، وكلما دخلت سمة جديدة، فإنها تتيح للدارس أن يميز، بموجبها، بين الألفاظ. وهذا يدل على أن للمعانم وظيفة اختلافية، أي إنه بواسطة الاختلافات الحاصلة بين المعانم، نستطيع أن نميز بين الألفاظ، وإنتاج الخطابات . انظر

(- Groupe d'entrevernes: Analyse semiotique de textes; ed. tobkal - Maroc - 1987، p: 117)

وما يلاحظ، بصدد دراسة الألفاظ دراسة معنمية، أن بعض التعابير تضفي على اللفظة معانم جديدة لا نجدها في معجم تلك اللفظة، وهذا يدل على أن السياق يمارس دورا في إضافة معانم ملائمة وسمات جديدة إلى الألفاظ أثناء التركيب، وتوضيحا لهذه الحقيقة، يقدم بعض الدارسين الأمثلة الآتية:

- هناك عاصفة في الجبال.

- هناك عاصفة بين هؤلاء الناس.

فالعاصفة الأولى تتوفر على معانم محددة هي «عنصر طبيعي»، «له دلالة على الاضطراب الجوي»، أما العاصفة في المثال الثاني، فهي تستوعب سمة جديدة لا تتوفر في المعانم السابقة، وهي التي تتيح إمكانية التوافق السياقي والمعنوي بين «العاصفة» و«الناس»، ألا وهي «نقاش حاد» (المرجع السابق، ص: ١٢٢).

ولو حاولنا أن نربط هذا التحليل بظاهرة الترادف، فإننا نلاحظ أن كل مفردة تتوفر على سمات معينة، وعندما يروم الدارس تفسيرها بمفردة أخرى، فإنه يراعي أكبر قدر ممكن من التشاكل الحاصل بين سمات اللفظة المفسَّرة، واللفظة المفسِّرة، ويبعد أن يكون ذلك التوافق تاما وشاملا لجميع المعانم أو السمات، لذلك يذهب كريماس إلى أنه لايوجد هناك ترادف بمعنى التطابق التام، وإنما نتوفر على ترادف جزئي "Synonymie partielle" أو شبه ترادف "parasynonymie" أو "quasisynonymie". انظر:

(-Greimas et courtés، semiotique:". p: 268).

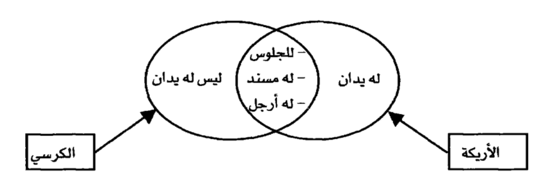
وإذا كان من المستبعد الحديث عن الترادف بالمعنى التام، فلا أحد، يقول كريماس، يشك في وجود ترادف معنمي بين الكثير من المفردات. ففعل "Craindre"، أي خشي من، أو خاف من، وفعل "Redouter"، بمعنى خشي من، أو خاف من، يتضمنان، على الأقل، معنما مشتركا بينهما، يدعى نواة معنمية "Noyeau sémique"، وهو الذي يتيح

لهذين الفعلين أن يحل أحدهما محل الآخر في عديد من السياقات. (المرجع السابق، ص: ٣٧٤ - ٣٧٥).

ولا نريد أن نساير الموجة التي تحاول أن ترجع كل اكتشاف في عالم الفكر والثقافة المعاصرة إلى أصول تراثية، وإنما نشير إلى أن ما يذهب إليه السيميائيون المعاصرون واللسانيون بصفة عامة، هو ما كان يرغب في قوله كل من ابن فارس وابن تيمية، فعندما يصرح الأول بأن في «قعد» معنى ليس في «جلس»، إنما أراد القول إن هناك سمات مشتركة بين الفعلين، لكن كل واحد منهما يتفرد بمعانم لا يتوفر عليها الآخر، أما ابن تيمية، فقد وصف ظاهرة الترادف بأنها تقريب، وخصها بمصطلح التضمن.

إن القول بوجود الترادف، أو عدمه، يحتاج إلى تحرير القول تحريرا دقيقا، إذ من المحتمل أن يكون الخلاف لفظيا، ولعل ما كان يقصد إليه النفاة هو تأكيد وجود معانم خاصة بكل مفردة. وانطلاقا من التحليل الحديث، يظهر بأن من يقول بالترادف إنما يقصد به وجود معانم مشتركة بين لفظين، دون أن ينكر إمكانية وجود معانم خاصة بكل منهما، تبرز داخل سياق تركيبي معين.

ولو حاولنا أن نرسم العلاقة بين المثالين اللذين أوردهما «جون دوبوا» سابقا، وهما الكرسي والأريكة، على الشكل الآتي:



لأمكن القول إن النفاة ينظرون إلى العناصر التي بقيت خارج دائرة التقاطع، أما من يثبته، فإنه يركز نظره على دائرة التقاطع في المقام الأول، وإذا اتضح هذا الأمر، علمنا أنه بالإمكان التوفيق بين النظرتين، لأن كل واحدة منهما لا تنفي إمكانية الأخرى، بل إن الاختلاف المتوهم قمين بأن ينحصر في دائرة اختلاف زاوية النظر ليس إلا.

وإن هذا التفسير ليلغي تعجب بعض العلماء من أن يصدر القول بإنكار الترادف عن علماء أجلاء متخصصين في علوم العربية أمثال ثعلب وابن فارس، كما هو الشأن بالنسبة للإمام الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص: ١٩)، وذلك أن إنكارهما له ليس متعلقا بالمعانم المشتركة، وإنما ينصب على المعانم الخاصة بكل لفظة، والله أعلم.

- التمثيل: إذا أن صيغة «وقضي الأمـر» وردت بلفظ جامع يتمثل به في مختلف المناسبات.

- التعليل، وهو مضمون العلاقة بين الاستقرار وغيض الماء، لما كان الثاني علة للأول وسببا له.

- صحة التقسيم: إذا كان التقسيم يتعلق باستيفاء لأقسام المعنى الآخذ فيه، فإن الصحة حاصلة فيه بأن «تقسم الكلام قسمة مستوية تحتوي على جميع أنواعه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه، مثل قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾[1]، لأن الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع ليس فيهم ثالث»[2].

وتضمنت الآية، مجال الاستنباط عند بن أبي الإصبع، صحة في التقسيم تمثل في ذكر مجموع عناصر المشهد الموصوف، إذ «ليس إلا احتباس ماء السماء، واحتقان الماء الذي ينبع من الأرض، وغيض الماء الحاصل على ظهر الأرض»[3].

- الاحتراس: وهو «أن يأتي المتكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دخل[4]، فيفطن لذلك حال العمل، فيأتي في أصل الكلام بما يخلصه من ذلك»[5] . والدخل المتوهم في الآية هو أن يظن بعضهم أن الهلاك شمل من لا يستحقه، فجاء

١- سورة الرعد/ ١٢.

٢- «كتاب الصناعتين»، ص: ٣٧٥.

٣- «بديع القرآن» ص: ٣٤١.

٤- وهذا التعريف والمفهوم والمصطلح يتوجه إليه دخل كبير، وذلك أنه لا يليق بخطاب القرآن أن تستعمل فيه عبارات وأوصاف مثل الاحتراس والدخل والتفطن، لأنها واحدة من أزمات المصطلح في بديع القرآن، وقفنا عليها بالدليل في مبحث سابق مع مصطلحات أخرى مثل التجاهل، والمذهب الكلامي، والهزل الذي يراد به الجد، والنزاهة وغيرها.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٩٣.

الدعاء على الهالكين، ووصفهم بالظلم ليعلم أن «كل من هلك كان مستحقا للهلاك، لأنه ثبت بالبرهان أنه عادل، فلا يدعو إلا على من يستحق الدعاء»[1]، فاحترس الخطاب عن ذلك بذكر الدعاء، ووصف الظلم.

- الانفصال: يقول محقق كتاب «بديع القرآن»: «إن هذا الفن سلم لابن أبي الإصبع»، ومعنى قوله هذا أنه غير مسبوق إليه، وأنه هو الذي اخترعه، ويتحدد معناه عنده في «أن يقول المتكلم كلاما يتوجه عليه فيه دخل، فلا يقتصر عليه حتى يأتي بما ينفصل به عن ذلك»[2].

والدخل الذي قد يتوجه إلى الآية يتصل بلفظ القوم، باعتبار أن المعنى يستغني عنها، فهي، من ثم، فضلة في الكلام، ومعنى الانفصال هنا إبراز كيف أن لفظ «القوم» يوجبه المعنى، ويقتضيه النظم، وذلك أن القرآن ذكر قبلها قوله: ﴿ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا ﴾[3]، وقوله: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴾[4]، فاقتضت البلاغة أن يؤتى بلفظة «القوم» التي آلة التعريف فيها للعهد ليتبين أنهم القوم الذين تقدم ذكرهم، وسبق الإخبار عنهم بأنهم مغرقون[5].

ولنا عودة إلى مفهوم الانفصال ومجاله، بعد الانتهاء من سرد الفنون البديعية التي استنبطها المصنف من الآية المذكورة.

- المساواة: وهو، وفق النظرة المقياسية، اتحاد لفظ الآية بمعناه، دون أن يزيد عليه أو ينقص، وللقارئ أن يلاحظ، هنا، نوعا من التناقض بمقارنته مع كلامه في بداية التحليل، إذ اعتبر الآية شاهدا على فن الإشارة الذي هو

١- «المرجع نفسه» ص: ٩٢ - ٩٣.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٣٢٦.

٣- سورة هود/ ٣٨.

٤- سورة هود/ ٣٧.

٥- المرجع نفسه ص: ١٦٤ - ٣٤٢.

في الطرف المقابل من سلمية العلاقة المقياسية بين اللفظ ومعناه.

- حسن النسق: ويتمثل في عطف القضايا والجمل بعضها على بعض وفق أحسن ترتيب[1]، ويظهر هذا الأسلوب في الآية الكريمة في تنسيق جملها على ترتيب وقوعها في الوجود وفق الأهم فالأهم، إذ كان المراد «إطلاق أهل السفينة من سجنها، ولا يحصل ذلك إلا بانحسار الماء عن الأرض، فلذلك بدأ بالأرض فأمرها بالاتباع، ثم علم عز وجل أن الأرض إذا ابتلعت ما عليها من الماء، ولم تنقطع مادة السماء، تأذى بذلك أهل السفينة عند خروجهم منها، وربما كان ما ينزل من السماء مخلفا لما تبتلعه الأرض من الماء، فلا يحصل الانحسار، فأمر سبحانه السماء بالإقلاع، ثم أخبر بغيض الماء عندما ذهب ماء الأرض. وانقطعت مادة السماء، ومقتضى الترتيب أن تأتي هذه الأخبار ثالث الجملتين المتقدمتين»[2]، ثم ينتقل الخطاب إلى قضاء الأمر وهلاك الظالمين واستواء السفينة ونجاة المؤمنين.

- ائتلاف اللفظ مع المعنى: وآية ذلك أنك لو أدرت معاني هذه الآية على مختلف ألفاظ العربية لما صلح لها إلا تلك الألفاظ التي انتظمت فيها، وائتلفت بمعانيها.

- الإيجاز، ويتمثل في سرد القصة بصورة مستوعبة لمضمونها الطويل في أكثر العبارات اختصارا وأوفاها إيجازا.

- التسهيم، وهو أن يكون ما يتقدم من الكلام دليلا على ما يتأخر منه أو العكس[3]، وتطبيقه على الآية أن قوله تعالى: (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي) مقتض لقوله: (وغيض الماء، وقضي الأمر، واستوت على

١- المرجع نفسه.

٢- «بديع القرآن»، ص: ١٦٥.

٣- المرجع نفسه، ص: ١٠٠ ، وهو التوشيح عند قدامة، (نقد الشعر، ص: ١٦٧)

الجودي)، ومؤذن به، وموجب له، وهذا يعني أن فن التسهيم تحكمه علاقة الاقتضاء بين طرفي الكلام.

- التهذيب، وهو فن يتعلق بصفات الألفاظ الصوتية والأدائية، إذ أن مختلف ألفاظ الآية سهلة المخارج إفرادا وتركيبا، سليمة من التعقيد وأسبابه.

- حسن البيان، وذلك أن السامع لا يصعب عليه فهم المراد، ولا يتوقف في فهم الآية على شروط أو مواصفات.

- التمكين، وقد سبق شرحه، وله علاقة بالفاصلة التي جاءت هنا «مستقرة في قرارها، مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة»[1].

- الانسجام، وهو ناتج التهذيب وحسن البيان الذي يسوق الكلام إلى أن يتحدر بسهولة وعذوبة سبك.

- الإبداع، وهو كثرة البديع في اللفظ والكلام، والآية شاهدة على ذلك، إذ استوعبت ألفاظها القليلة هذا الزخم الهائل من الفنون والأساليب.

وبالرغم من هذا الاستنباط المكد للأذهان، فقد ختم ابن أبي الإصبع سياحته مع الآية بقوله: «فانظر رحمك الله إلى عظمة هذا الكلام، وما انطوى عليه نظمه، وما تضمنه لفظه لتقدره قدره، وهذا ما ظهر لي منه على ضعف نظري وقلة مادتي من العلوم وكلال ذهني، والله أعلم»[2]، بمعنى أن ما نراه نحن تكلفا، يراه المصنف عملا إيجابيا، وسنبرز، بالدليل، كيف أن التكلف الاستنباطي موقع في خلل منهجي لا يتلاءم مع المنهجية البيانية التي نقترحها علاجا لأدواء بديع القرآن وأزماته.

١- «بديع القرآن» ص: ٣٤٢.

٢- نفسه، ص: ٣٤٣.

وإن أول ما يواجه الباحث، هنا، هو التساؤل عن أسباب هذا التكلف، وعلل الافتتان بهذا الاستنباط المتكاثر.

والحقيقة أن جميع الأسباب الممكنة تؤول إلى أمرين اثنين:

أحدهما منهجي، والآخر نفسي.

فأما السبب المنهجي، فهو أن مسار التأليف والتصنيف اتخذ لنفسه تلك الخطة الاستنباطية القائمة على عزل الآية، والاشتغال باستخراج أكبر عدد ممكن من الفنون من ألفاظها وتراكيبها، وقد انتهت هذه الخطة إلى ابن أبي الإصبع، وبدل أن يوجه نقده إليها، وهو كفؤ لذلك، آثر أن يقتدي بها.

وأما السبب النفسي، فهو قائم على المنافسة، والرغبة في تجاوز جهود الآخرين، سابقيهم ومعاصريهم، وذلك بالعكوف على تأمل الآية من جميع جوانبها، ونثرها إلى ألفاظها بغية استنباط القدر الهائل من الفنون التي لا يتعلق بحجزاتها أحد، ولا يدعيها مصنف.

وفي ظل هذه الروح التنافسية، يستطيع القارئ أن يستوعب خلفيات كلام ابن المعتز في الموضوع، يقول: «وما جمع فنون البديع، ولا سبقني إليها أحد»[1]. وهو كلام اعتبر، تاريخيا، بمثابة الشرارة التي أشعلت فتيل التوارد على فنون البديع، تصنيفا وتفريعا وتلقيبا وزيادة، وتهذيبا، ونستحضر هنا كلاما لابن أبي الإصبع ساقه في معرض الإشادة بإضافاته في هذا العلم: «ورأيت أن أضيف إلى ذلك الأصل والمضاف فذلكة أنا مخرج أسمائها، ومستخرج شواهدها، فاستنبطت واحدا وثلاثين بابا لم أسبق، في غلبة ظني، إلى شيء منها».[2]

١- المرجع نفسه، ص: ٥٨.

٢- «بديع القرآن»، ص: ١٤ - ١٥.

وما يشهد لهذه الروح بالانتشار أن بعض العلماء كانوا يتبادلون نتائج نظرهم في الآية الواحدة ليعلم من يبز الآخر في استنباط العدد الضافي من الفنون، يقول ابن أبي الإصبع: «وكنت ذكرت هذه الآية، أي قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾[1]، للفقيه تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري رحمه الله تعالى، وهو من الذكاء والمعرفة على حالة لا أعرف أحدا في زمني عليها، وذكرت له عدة وجوه للمبالغة فيها، وهي العشرة المذكورة هاهنا[2]، وغبت عنه قليلا، ثم اجتمعت به، فذكر لي أنه استنبط منها أربعة وعشرين وجها من المبالغة، وسردها عليّ، فسألته أن يكتبها لي، فكتبها بخطه، وسمعتها منه بقراءته، واعترفت له بالفضل في ذلك»[3].

هذه، إذن، بعض أسباب التكلف الاستنباطي، ولم يبق لنا إلا أن نتوجه بالنقد إلى هذه الخطة مركزين على الجوانب المنهجية:

١ – إن التكلف الاستنباطي موقع في التداخل والاضطراب والتكرار، ودليلنا على ذلك ما وقع لابن أبي الإصبع في تحليله السالف، إذ اعتبر الآية شاهدة، في سياق واحد، على الإيجاز والمساواة مع ما بينهما من خلاف مفهومي في منطق البلاغة التقعيدية، ثم، إنه ميز بين الاحتراس والانفصال، وإذا كان الاحتراس مذكورا بمفهومه ومصطلحه أو بأحدهما في المصنفات السابقة عليه[4]، مما يعني أنه مسبوق إليه، فإن الانفصال، الذي اعتبره ابن أبي

١– سورة البقرة/ ٢٦٦.

٢– ومنها: التفسير، والتتميم، والتكميل، والاستقصاء، والاحتراس.

٣– «بديع القرآن»، ص: ٢٥٠.

٤– إذ ذكره الجاحظ في «البيان والتبيين» (ج/١ص: ٢٢٨)، وابن سنان في «سر الفصاحة» (ص: ٢٥٨) تحت اسم «التحرز مما يوجب الطعن»، وابن منقذ في بديعه «بديع ابن منقذ»، ص: ٩٠.

الإصبع من مخترعاته، وسلم له محقق مصنفه بذلك يؤول، في نهاية التحليل، إلى مسمى الاحتراس ومفهومه، إذ بينهما تقاطع في مجموع الخصائص، وهذا واضح من خلال تعريفه لهما:

- الاحتراس: أن يأتي المتكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دخل، فيتفطن لذلك حال العمل، فيأتي في أصل الكلام بما يخلصه من ذلك»[1]

- الانفصال: أن يقول المتكلم كلاما يتوجه عليه فيه دخل، فلا يقتصر عليه حتى يأتي بما ينفصل به عن ذلك»[2].

فهما مرتبطان في المقومات الآتية:

حصول الدخل ←— التفطن إليه ←— العمل على تخليص الخطاب منه.

٢ - إن التكلف الاستنباطي مرده إلى الرغبة في تكثير فنون البديع، وما كان لابن أبي الإصبع أن ينهج سبيله لو لم يكن الذوق الفني في عصره قد فرض سنة التكثير البديعي، وجعلها علامة التفوق وآية الإبداع، ونحن لا نرسل هذا الكلام إرسالا، وإنما لنا دليل واضح من كلامه، لا يدع مجالا للشك في أن لأعراف العصر الذوقية والفنية أثرا كبيرا على مناهج البحث ووسائل التحليل وآليات الاستنباط.

فقد تحدث في مصنفه «تحرير التحبير» عن فن «حسن الاتباع»، وبعدما عرفه بقوله: «هو أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره، فيحسن اتباعه فيه، بحيث يستحقه بوجه من وجوه الزيادات التي وجب للمتأخر استحقاق معنى المتقدم إما باختصار لفظه، أو قصر وزنه، أو عذوبة قافيته وتمكنها، أو تتميم

١- «بديع القرآن»، ص: ٩٣.

٢- المرجع نفسه، ص: ٣٢٦.

لنقصه،أو تكميل لتمامه، أو تحليته بحلية من البديع يحسن بمثلها النظم»[1]، ضرب مثلا من شعره هو، اتبع فيه ابن الرومي في قوله:

سد السدادُ فمي عما يريبكم　　　لكن فم الحال مني غيرُ مسدودِ

وأما شعره، فهو:

هبني سكت أما لسان ضرورتي　　　أهجى لكل مُقَصِّر عن منطقي[2]

ثم شرع في امتداح حسن اتباعه له، مستصغرا بيت ابن الرومي الذي لم يرد فيه من فنون البديع إلا أربعة عشر نوعا، بخلاف بيته الذي شمل سبعة عشر ضربا من البديع[3].

ومن عجب أن محقق كتابيه يعلق على هذا الكلام بقوله: «وابن أبي الإصبع موفق في تتبعه لابن الرومي، وبيته أوضح، إذ أنه بعيد عن الكلفة، بخلاف ابن الرومي»[4]، دون أن يدرك أثر العصر في مذهب التكلف الذي غدا روحا لدى الشاعر والناقد والبلاغي على حد سواء، والذي كان له تأثير سلبي على حركة البحث في بديع القرآن، وهذا ما نكشف عنه في الفقرة الموالية:

٣ - نص مختلف البلاغيين على أن البديع يحسن في الكلام إذا جاء عفوا، وخلا من التكلف، وسلم من الإكثار، ويستطيع الدارس أن يأخذ هذا التنصيص منهم على أساس أنه قاعدة بلاغية كبيرة توارد على تأكيدها معتبرو البحث البلاغي ورواده، فابن سنان الخفاجي يقول: «والمذهب الصحيح أن ذاك محمود إذا وقع سهلا متيسرا بلا كلفة ولامشقة، وبحيث يظهر أنه لم يقصد

١- ابن أبي الإصبع: «تحرير التحبير»، ص: ٤٧٥.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٨٣.

٣- نفسه، ص: ٤٨٤.

٤- «بديع القرآن»، (مقدمة المحقق، ص: ٧٥).

في نفسه، ولا أحضره إلا صدق معناه دون موافقة لفظه»[1].

ويرفض الجرجاني نزعة الإكثار من البديع في الأبيات القليلة، وينتقد كثيرا من المولعين به في عصره، يقول: «وقد نجد في كلام المتأخرين الآن كلاما حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له إسم في البديع، إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم، ويقول ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء، وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده، كمن ثقل العروس بأصناف الحلي حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها»[2].

وقبلهما، أسس ابن المعتز لمشروعية النظرة العفوية للبديع، ولام من أكثر فيه مثل أبي تمام الذي «شغف به حتى غلب عليه، وتفرع فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض، وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف»[3].

وبجانب هذا التنصيص، رأينا بلاغيين آخرين يتنافسون في استنباط القدر الكبير من فنون البديع من الآية الواحدة. فنحن إذن، إزاء تناقض واضح، فهناك رفض للتكثير من جهة، وهناك احتفاء باستنباط كثرة الفنون من جهة ثانية، وإذا جمعنا بينهما في صعيد واحد، فإن الحرج يتوجه إلى كلام الله، لأنه تبعا لمنطق القياس الآتي:

- الإكثار دليل تكلف.
- القرآن ورد فيه إكثار.
- القرآن فيه تكلف.

فإن القرآن محكوم عليه بالتكلف، لأن الآية الواحدة تشمل أكثر من عشرين

١- «سر الفصاحة»، ص: ١٦٣.

٢- «أسرار البلاغة»، ص: ٩.

٣- «البديع»، ص: ١.

فنا بديعيا. ولإزالة هذا الإشكال، يجد الدارس نفسه إزاء الخيارات الآتية:

- إما أن ينقد صنيع البلاغيين في التكلف الاستنباطي، ويردهم إلى القاعدة المتفق عليها عندهم في أن الحسن في البديع قائم على وروده عفويا ويسيرا.

- وإما أن ينتقد تلك القاعدة، باعتبار أن القرآن حوى في الآية الواحدة ذلك الكم المستفيض من الفنون، ولم يخرج عن الحسن والإبداع، وهو ما عناه أحد الدارسين بقوله: «أما الشرط الثاني، وهو عدم الإكثار ، فلم يتحقق، ذلك أن نصوص القرآن قد اشتملت على كثير من ألوان البديع ... ومع هذه الكثرة في بديع القرآن، لم تجد له إلا بلاغة وحسنا، ولم يجرؤ أحد من العلماء والنقاد بتقليل قيمة بديع القرآن، وما رأيناهم قد استحسنوا فيما سواه ما كثر في القصيدة أو البيت لأن التاريخ والنقد الأدبيين لم يجدا مكثرا أو مسرفا فيه إلا كان خطؤه أكثر من صوابه، وإجادته أقل من رداءته»[1].

- وإما أن يعتبر خطاب القرآن خطابا متفردا لا تجوز مقارنته بخطابات الأدباء والشعراء، ويجعل ذلك آية في الإعجاز، ما دام قد استوعب القسط الكثير ولم يلحقه ذلك بالتكلف والتصنع والتعمل المذموم، ولعل هذا الخيار ينسجم مع طبيعة الخطاب القرآني، لكنه لا يمنعنا من ضرورة توجيه النقد لمنهجية التكلف الاستنباطي، ذلك أن المقصد الأسمى والأوكد من خطاب الله أن يتلقى المرء معانيه، ويستوعب مضامينه ويتأثر بها فؤاده وتصدقها جوارحه، وإن «إدراك جمال التعبير في القرآن لا يحتاج إلى أكثر من الذوق وصفاء النفس، فلا داعي لكثرة التلقيب والتنويع»[2].

ولا مسوغ لتذويب المعاني خلف أكوام من التلقيبات والاستنباطات التي تصرف حاسة التدبر عن مسارها الأصلي.

١- «خصائص التعبير القرآني»، ص: ٤٦٩.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٧٧.

ومما يتعجب له أن بعض الدارسين، رغم وعيهم بخطورة التكلف الاستنباطي، جردوا أقلامهم لاستخراج ما عن لهم من مذاهب البديع وفنونه حتى أوصولها إلى عدد لا يطاق. فهذا د. عبدالعظيم المطعني توقف عند قوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٦) وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[1]، واستنبط منها عشرين فنا بديعيا، بدأها بفن المناقضة، وختمها بفن الافتنان[2]، مما يدل على نفاذ سلطة التكلف الاستنباطي حتى ولو وجه إليه النقد على المستوى النظري.

وقبله امتدح د. عبدالفتاح لاشين طريقة ابن أبي الإصبع، واحتفى بصنيعه الاستنباطي تجاه الآيات السابقة من سورة هود[3].

وأخيرا، فإن أصل التكلف يتحمل مسؤوليته الأدباء من جهة، وبلاغيو الإعجاز من جهة ثانية، وذلك أنه، منذ أن منح ابن المعتز البديع قيمة، من حيث يدري أو لا يدري، اعتمادا على وروده في القرآن والحديث والشعر القديم، تنازع الأدباء ميدان احتذاء مذاهبه، والتعمل لفنونه، فأصبحت بارزة في أدبهم واتخذت مقياسا من مقاييس الممارسة النقدية. وكان «لقياس الأدب بالمقياس البديعي أثر بعيد في نفوس الأدباء، فأخذوا يبذلون جهودهم، ويحصرون مواهبهم في استخدام تلك الألوان البديعية، وغالى الأدباء في استخدام فنونه لهذا، والمباهاة بكثرتها وتعددها في أشعارهم وخطبهم وكتاباتهم»[4].

وبعدما لاحظ البلاغيون هذا الإكثار، عادوا من حيث صدروا، وارتدوا إلى

١- سورة يوسف/ ٢٦-٢٧.

٢- «خصائص التعبير القرآني»، ص: ٤٥٦ - ٤٦٧.

٣- «البديع في ضوء أساليب القرآن» ص: ٢٤١.

٤- د. بدوي طلبانة: «البيان العربي»، ص: ٢٤١.

حيث ابتدأوا، فادعوا أن جميع تلك الفنون موجودة في القرآن، وغدا غلو الأدباء مشروعا، مادامت فنونهم واردة في خطاب الوحي، وتكلفهم محمودا ما دام له شاهد في القرآن، وورث اتجاه التصنيف الصناعي هذه الملابسات، وكان أحق به وأنفع لمستقبل البحث البديعي أن يتوجه بالنقد لخطة التكلف والتعمل، سواء في الإبداع الشعري أو في الاستنباط البلاغي، لكنه، وللأسف الشديد، ركن إلى إغراءاتها، واستسلم لبريقها، فكان أن عاش بديع القرآن، بسببه، أزمة، أوضحنا بعضا من عناصرها في هذا المبحث الذي أفرد لظاهرة التكلف الاستنباطي.

- مظهر آخر من مظاهر التكلف الاستنباطي:

وهناك مظهر آخر من مظاهر التكلف، أحببنا أن نختم به هذا المبحث، ويتصل بظاهرة التكلف في إيراد الشاهد القرآني، ونقصد بها أن البلاغي يجهد نفسه في تعريف الفن وتلقيبه بمصطلحه، وتفريع أنواعه، لكنه، عند التمثيل، لا يجد له شاهدا من القرآن، أو أنه يتكلف في إدخال الآية ضمن شواهده بنوع من التمحل والتأول.

وقد ابتلي حقل بديع القرآن بهذه الأزمة، ففي ظل نزعة التسابق إلى اكتشاف العدد الكبير من الفنون والأساليب، حرص بعضهم على الإكثار والتنقيب على الشاهد المناسب، مما أفضى بهم إلى أن يصطنعوا فنونا لا يعثرون لها على شاهد من بيان القرآن.

وقد سبق لأحد الدارسين أن وضع يده على هذه الظاهرة في قوله: «وهكذا انتهت دراسات الفنون الجمالية في الأسلوب إلى محاولات لتصنيف أبواب ومصطلحات، واختراع أسماء لمسميات قد لا يوجد من الشواهد ما ينهض بها، بل قد نرى أحدهم يكتفي بشاهد أو شاهدين على ما يقول: «ولو فتشنا

عن غيرهما لبلغ بنا الجهد دون أن نصل إلى ضالتنا»[1].

وليس هذا الكلام دعوى يتحامل بها على البلاغيين، وإنما هي قائمة على أدلة يعثر عليها القارئ لمصنفات القوم.

فقد صاغ أبو هلال العسكري مصطلح «التعطف»، واعتبره من مبتكراته التي سبق إليها، علما بأن مفهومه يماثل دلالة الجناس عند البلاغيين، وبعدما ذكر شواهد من الشعر، قال: «ولم أجد منه شيئا في القرآن إلا قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾[2]»[3].

فإذا كان للفن شاهد واحد، فلماذا يفرد بكل هذا الاهتمام، ثم ألم يكن الأصوب للعسكري أن يلحقه بغيره من الفنون المقاربة له في المفهوم والدلالة؟

وفي معرض حديثه عن «الاستطراد»، أوضح ابن أبي الإصبع بأنه لم يظفر منه بشيء في القرآن إلا في موضع واحد، وهو: «قوله تعالى: ﴿ أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴾[4]»[5].

وفي باب «تأكيد المدح بما يشبه الذم»، نراه يعترف بواقع التأول في التمثيل لهذا الفن، يقول: «وهذا الباب كالذي قبله في عزة وقوعه في الكتاب العزيز، ولهذا لم أجد منه إلا آية واحدة تحيلت على تأويل تدخل به في هذا الباب، وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ

١- «تطور اصطلاحات البلاغة إلى القرن الرابع الهجري» بحث ملحق بـ«ثلاث رسائل في الإعجاز» كتبه د. محمد غلوم سلام، ص: ١٦٣.

٢- سورة الروم/ ٥٥.

٣- «كتاب الصناعتين»، ص: ٤٧٦.

٤- سورة هود/ ٩٥.

٥- «بديع القرآن» ص: ٤٩. والجدير بالذكر أن علماء البلاغة يذكرون للاستطراد شواهد أخرى من القرآن.

مِن قَبۡلُ ﴾[1].

ثم شرع يفسر تأويله لها حتى تدخل ضمن الفن المذكور، وذلك بأن الاستثناء بعد الاستفهام الخارج مخرج التوبيخ على ما عابوا به المؤمنين من الإيمان يوهم بأن يأتي بعد الاستثناء ما يجب أن ينقم على فاعله مما يذم به، فلما أتى بعد الاستثناء ما يوجب مدح فاعله، كان الكلام متضمنا تأكيد المدح بما يشبه الذم[2].

وصاغ مصطلح «الشماتة»[3] وملأ بمفهومه الذي اعتبره محقق كتابه من مبتكرات ابن أبي الإصبع، لكنه، عند التمثيل، أعلن بأنه لم يظفر منه، في كتاب الله، إلا بقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمۡ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾[4].

إن استقراء جميع آيات القرآن مفض إلى كثرة في الفنون، وتعدد في التلقيب، وليس واجبا على البلاغي أن يتتبع كل آية ليعلم فنها، وإنما عليه أن يحكم أصول الفنون، ثم يلحق بها الشواهد القريبة منها، إذ لا يعدم أن يجد تقاطعا واحدا أو أكثر بين هذا الفن وذلك، ولعل في هذه المنهجية المعتمدة على الأصول والأجناس الكبرى مخرجا من نزعة التكلف والتكثير التي ليس وراء انتهاجها فائدة راجحة في تمثل بلاغة القرآن وإدراك أسراره البيانية.

١- سورة المائدة / ٥٩.

٢- المرجع نفسه، ص: ٥٠، وللعلماء شواهد أخرى في «تأكيد المدح بما يشبه الذم».

٣- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٢. والغريب كيف يدعي ابن أبي الإصبع أنه لم يظفر إلا بتلك الآية، بينما القرآن مشحون بمثلها دلاليا، وإن مجرد إحصائها يتطلب وقتا طويلا.

٤- سورة السجدة/ ٢٠.

المبحث الثالث: الخلط بين المصطلح البديعي وغاياته ووظائفه

تقرر لدى المصطلحيين أن المناسبة بين المعنى اللغوي للرمز الاصطلاحي ومعناه الاصطلاحي مقياس معتبر في نحت المصطلحات ونقل الألقاب، وصياغة المسميات، وهو ما تزكيه التجربة الاصطلاحية عند المسلمين في حقول العلوم المختلفة عامة وعلم البديع خاصة، وتدعمه الممارسة الاصطلاحية المتجددة في العصر الحديث.

وهذا يعني أن علم المصطلح لا يبحث، فقط، في بنية المصطلحات والرموز، وإنما يستصحب معه إثارة السؤال حول طبيعة المفاهيم، وخصائصها، وعلاقاتها بمصطلحاتها ورموزها[1].

وما من شك في أن البحث في الطبيعة يسوق، أول ما يسوق، إلى رصد العلاقات بين المفهوم الاصطلاحي للمصطلح، والمفهوم اللغوي لإبراز المناسبة بينهما.

وما لم تتحدد هذه العلاقة التناسبية، فإن المفهوم يظل إما مائعا، بسبب عموميته، أو غامضا، بسبب غياب تلك العلاقة.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن «وضوح المصطلح المفرد يرتبط، في المقام الأول، بوضوح المفهوم الذي يدل عليه المصطلح، ويتحدد في إطار نظام المفاهيم في داخل التخصص الواحد»[2].

غير أن مصطلحات في بديع القرآن خرقت هذه الاعتبارات، فنحن، حين نبحث في مفاهيمها، ونسعى إلى تحديدها تحديدا دقيقا، نلاحظ أنها

١- «الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، ص: ١٩.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٣.

لا تتلاءم مع معانيها اللغوية من جهة، وتخلط بين المصطلح وغاياته ووظائفه من جهة ثانية، فيأتي المصطلح عام المفهوم يحيل إلى غايات الفن ووظائفه.

ففي مناسبات كثيرة، نجد البلاغي يسمي الفن البديعي في القرآن باسم الغاية المتوخاة منه، أو باسم وظائفه وأهدافه المرصودة له، ومن شأن هذا أن يحدث لبسا، لأن تسمية الفن باسم غايته إيهام بأنه وحده المختص بذلك، ونفي لإمكانية وجود فنون بديعية أخرى تشاركه في الغاية نفسها، ومادام البلاغي قد سمى الفن باسم غايته، ومادمنا نحن نجد فنونا أخرى تقوم بالغاية نفسها، فإن المنطق يقتضي مناقشة هذا الإشكال.

فإما أن تدرج تلك الفنون جميعها تحت مسمى الفن الأول لاشتراك الكل في أداء الغاية التي سمي بها، كأن تشترك مختلف الفنون التي تهدف إلى غاية المبالغة تحت اسم «المبالغة»، وإما أن نلغي تسمية الفن بغاياته ووظائفه.

وإذا كان الأمر الأول صعبا، لأنه من شأنه أن يوقع في تداخل واضطراب من نوع آخر، ولايعقل أن ينقد اضطراب ليحل محله اضطراب جديد، فلم يبق إلا الأمر الثاني، وهو تجنب تسمية المصطلح بغاياته ووظائفه، واختيار المصطلح الذي يحيل على الطبيعة الفنية في الأسلوب البديعي.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات، أمكننا الوقوف على المصطلحات التي سميت بغاياتها ووظائفها، وهي: خذلان المخاطب، والشماتة، والتنذير، وحسن البيان، والتنكيت.

١ - خذلان المخاطب:

عرفه ابن النقيب بقوله: «هو الأمر بعكس المراد، ويدل ذلك على الاستهانة بالمأمور، وقلة المبالاة بأمره»[1]. ومثل له بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٤٢.

رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓاْ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ۖ إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ﴾[1]، واعتبر أن قوله تعالى: (قل تمتع بكفرك) من باب الخذلان، لأن الرافض لأوامر الله حقه أن لا يؤمر بها، وأن يترك على رفضه مبالغة في الخذلان له.

وانتهى ابن النقيب إلى أن «خذلان المخاطب نوع من علم البيان شريف»[2].

وقبل ابن النقيب، ورد ذكر الخذلان عند الزمخشري في قوله بين يدي تفسير الآية السالفة: «وقوله: «تمتع بكفرك» من باب الخذلان والتخلية، كأنه قيل له: إذ قد أبيت قبول ما أمرت به من الإيمان والطاعة، فمن حقك أن لا تؤمر به بعد ذلك، وتؤمر بتركه، مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه، لأنه لا مبالغة في الخذلان أشد من أن يبعث على عكس ما أمر به»[3].

لكن لا يفهم من كلامه أنه يجعل الخذلان فنا بديعيا، وإنما يظهر أن صيغة «تمتع» هي التي خرجت عن الأمر الظاهر إلى الخذلان باعتباره موقفا تجاه الكافر، وذلك قصد المبالغة في تسفيه مآله الذي انتهى إليه.

والواقع أن مصطلح «الخذلان» يتعلق بغايات الخطاب، ولا يمكن أن يكون مصطلحا لظاهرة بلاغية أو بديعية، لأنه لا يتعلق بالخطاب في بعده البنائي.

إن الخذلان بعد دلالي ونفسي، يتحقق بوسائل بلاغية كالتشبيه والمجاز والكناية، أما أن يعد فنا بديعيا، فالأمر لا يسلم به حسب ما بدا لنا بعد التأمل والمقارنة.

١- سورة الزمر/ ٨.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٤٣.

٣- الزمخشري: «الكشاف» ج/٣، ص: ٣٩٠.

فالآية السابقة تتضمن عدولا بصيغة الأمر عن مقتضى الظاهر إلى غيره، إذ الأصل في صيغة الأمر «أنها موضوعة لطلب الفعل استعلاء»[1]، لكنها تخرج عن أصلها إلى غايات أخرى بحسب «مناسبة المقام»[2].

وقد ذكر لها القزويني غايات ومقاصد، من بينها الإهانة، ومثل لها بقوله: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[3]، وقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[4]، والإهانة قريبة من الخذلان، بل هي نتيجة من نتائجه[5].

واعتبر القرطبي صيغة «تمتع» أمر تهديد[6]، وذهب الطاهر بن عاشور إلى أنها مستعملة في الإمهال المراد منه الإنذار والوعيد[7].

وبمقارنة المظهر الأسلوبي للآية السابقة عند ابن النقيب مع الغاية المتوخاة منها ممثلا في الخذلان، نخلص إلى أن الظاهرة الأسلوبية لها تعلق بخروج صيغة الفعل عن مقتضى الظاهر، أما الخذلان فما هو إلا إحدى غايات ذلك الخروج.

ومما يدل على هذه النتيجة أن الآية الثانية التي ساقها ابن النقيب شاهدا على الخذلان تتضمن، هي الأخرى، فعل أمر، يقول تعالى: ﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي ﴿١٤﴾ فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ﴾[8] وهو فعل خرج عن أصله إلى معاني الوعيد والتهديد.

وقد جاءت عبارة ابن النقيب دالة على أن الخذلان غاية، يتجلى ذلك واضحا

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٣١٨.

٢- «الإيضاح»، ج/٣، ص: ٨٢.

٣- سورة الإسراء/٥٠.

٤- سورة الدخان/٤٩.

٥- «الإيضاح»، ج/٣، ص: ٨٢.

٦- «الجامع لأحكام القرآن»، ج/١٥، ص: ٢٣٨.

٧- «التحرير والتنوير»، ج١١، ص: ٣٤٤.

٨- سورة الزمر / ١٤-١٥

في قوله: «فإن المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة في الخذلان على ما سبق ذكره»[1]، فكلمة «المراد» تحيل على الهدف والغاية.

ونشير إلى أن هذه العبارة من كلام ابن النقيب منقولة عن الزمخشري[2] مباشرة أو بواسطة[3]، مما يدل، دلالة إضافية، على أن الزمخشري لا ينظر إلى الخذلان إلا باعتباره غاية من غايات الخطاب، ومقصدا من مقاصده.

ب - الشماتة:

ذكره ابن أبي الإصبع في مصنفه حول بديع القرآن، واعتبره محقق كتابه من الفنون التي سلمت للمؤلف، ولم يسبق إليها.

ولم يقدم له أي تعريف، وإنما اكتفى بالقول إنه لم يظفر منه في كتاب الله إلا بقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾[4].

ومن خلال مضمون الآية، يمكن للدارس أن يخمن مراد ابن أبي الإصبع من لفظ «الشماتة»، فهو يقصد تخييب الله لهم، لأن شمت بمعنى خيب، والتشمت أن يرجعوا خائبين، وأصل الشماتة: الفرح ببلية تنزل بمن تعاديه[5].

وما قلناه عن الخذلان، ينطبق، من باب أولى، على مفهوم الشماتة، فهي غاية وليست أداة أسلوبية، والدليل على ذلك أنك تستطيع أن تحقق غاية

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٤٢.

٢- «الكشاف»، ج/٣ - ص: ٣٩٢.

٣- يشير ابن النقيب، في مباحث، إلى ابن الأثير، ويأخذ عنه في كتابيه «الجامع الكبير»، و«المثل السائر»، وباعتقاد محقق كتاب ابن النقيب، لا يبعد أن يكون كلام ابن النقيب في موضوع الخذلان مما نقله ابن الأثير عن الزمخشري (انظر هامش ص: ٤٤٢ من «مقدمة تفسير ابن النقيب»).

٤- سور السجدة/ ٢٠.

٥- «لسان العرب»، ص: ٥١، مادة «شمت».

الشماتة بواسطة أساليب بديعية كثيرة كالتشبيه والاستعارة والمقارنة وغيرها، فضلا عن التشابه الدلالي الحاصل بين مفهومي الخذلان والشماتة، ولأمر ما جاءت الآية المستشهد بها عند ابن أبي الإصبع متضمنة، هي الأخرى، لفعل أمر خرج عن أصله الظاهري دون أن نغفل عن ظاهرة التكلف في إيراد الشاهد القرآني، إذ كيف يجهد البلاغي نفسه في نحت المصطلح وصياغة المفهوم لفن لم يرد إلا مرة واحدة؟ إن من شأن ذلك أن يدخل البحث البلاغي في مجال الاستقراء الذي لا ينتهي إلا بانتهاء عدد الآيات.

وليس لهذا المنهج فوائد راجحة، لأن الأصل ينحصر في تذوق بيان الخطاب وتدبر معانيه، وليس في تتبع الفنون وصياغة القواعد، علما بأن الشواهد الدالة على غاية الشماتة كثيرة في القرآن.

جـ - التهكم:

استعمل الزمخشري هذا اللفظ في كثير من المناسبات، ويظهر، من خلال وقوفه عند بعض الآيات، أن التهكم إحدى غايات الخطاب ووظائفه، يقوم بها لمقصدية التأثير والتحذير، ففي قوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ ﴾[1]، يذهب إلى أنها قد تكون على سبيل التهكم[2].

لكن ابن أبي الإصبع أخذ هذا المعنى، وصاغ منه مصطلح التهكم، وجعله فنا من فنون بديع القرآن، وعرفه بقوله: «التهكم في الصناعة عبارة عن الإتيان بلفظ البشارة في موضوع النذارة، والوعد في مكان الوعيد تهاونا من القائل بالمقول له، واستهزاء به»[3].

١- سورة الرعد/ ١١.

٢- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٣٥٢.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٣.

وساق له شواهد من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾[2]، وغاب عنه أن التهكم، بالمعنى المسوق هنا، إنما هو غاية من غايات الكلام، لا يختص بنمط أسلوبي وتركيبي محدد، فقد يرد التشبيه للتهكم، ويصاغ تجاهل العارف للتهكم، وهكذا ... فقوله تعالى، مثلا، ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾[3] يتضمن تشبيها، ولعل من غاياته أن يتهكم المتلقي له من حال اليهود، وقس على ذلك كثيرا من الفنون.

ثم إن الشواهد التي استدل بها ابن أبي الإصبع تدخل، عند البلاغيين، ضمن «القلب» أو «العكس»، وقد وقفت دراستنا على جهود الاتجاه الإدماجي الوظيفي في تحديد مفهوم القلب والعكس وعرض شواهده القرآنية، فابن قتيبة يعدد وظائف القلب وغاياته، ويجعل منها التفاؤل، والمبالغة في الوصف، والاستهزاء، واستند إلى تفسير لقتادة جاء فيه: «ومن الاستهزاء قول الله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَرْكُضُوا۟ وَٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴾[4]»[5].

وأما الزمخشري، فقد صاغ قاعدته العامة لوظائف القلب والعكس، في قوله: «والتعكيس في كلامهم للاستهزاء والتهكم مذهب واسع، وقد جاء في كتاب الله في مواضع»[6].

فظهر، من هذا كله، أن الأصل الفني هو القلب أو العكس، وليس التهكم

١- سورة النساء/ ١٣٨.

٢- سورة الدخان/ ٤٩.

٣- سورة الجمعة/٥.

٤- سورة الأنبياء/ ١٢-١٣.

٥- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ١٨٦.

٦- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٣٨٧.

إلا إحدى وظائفهما، ومن ثم، وجب إلحاقه بفن «العكس».

د - التندير:

أورده ابن أبي الإصبع، ويقوم معناه عنده على «أن يأتي المتكلم بنادرة حلوة، أو نكتة مستطرفة، وهو يقوم في الجد والهزل»[1]، وساق له شاهدا من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ﴾[2].

ويظهر، من خلال تفسيره لها، أنه بصدد الحديث عن المبالغة، يقول: «فانظر إلى مبالغته سبحانه وتعالى في وصف المنافقين بالجبن والخوف ....، ولو جاء عز وجل في موضع الموت بالخوف لكان الكلام بليغا، والذي جاء به التنزيل أبلغ ...»[3].

فالتندير، بهذا المعنى وأشباهه، هو المبالغة عينها كما يقول د. محمد حفني شرف[4].

غير أننا ننظر إليه من زاوية هدف الخطاب، فنراه غاية من غاياته كالتوبيخ والتهكم والتبكيت، ثم إن الشاهد عليه من القرآن غير مسلم به، إذ المقطع الثاني من الآية يمثل مشبها به لحالة «المعوقين الذين يسعون بالتخذيل في صفوف الجماعة المسلمة، الذين يدعون إخوانهم إلى القعود ولا يشهدون الجهاد إلا لماما»[5].

وبذلك، يمكن القول إن الآية شاهدة على فن التشبيه الذي سيق، هنا، من

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٥.

٢- سورة الأحزاب/١٩.

٣- المرجع نفسه، ص: ٢٨٥.

٤- المرجع نفسه، هامش صفحة ٢٨٥.

٥- سيد قطب: «في ظلال القرآن»، ج٥، ص: ٢٨٤٠.

أجل التندير بحال المنافقين، واحتقار شأنهم، وتوبيخهم على جبنهم.

هـ - حسن البيان:

جعله الرماني إحدى المراتب العشر للبلاغة، وانطلق من المفهوم العام للبيان وهو «الإحضار لما يظهر به تميز الشيء عن غيره في الإدراك»[1]، ليجعل من جنس البيان مراتب، ويفرد أعلاها بالخصائص الآتية، وهو «ما يجمع أسباب الحسن في العبارة، من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو صحة في المرتبة»[2].

وعلى هدي هذا التعريف، درج البلاغيون في حديثهم عن «حسن البيان»، إلى أن أصبح مطابقا لمعنى «إخراج المعنى في أحسن الصور الموضحة له، وإيصاله إلى فهم المخاطب بأقرب الطرق وأسهلها»[3].

ولا يخفى على الدارس أن حسن البيان غاية كل أديب، ومطمع كل مبين عن بنات فكره، ولا يتحقق له ذلك إلا بانتهاج أساليب بلاغية وبديعية، ومراعاة شروط صوتية وتركيبية، وهي أساليب وشروط تختلف من مبدع لآخر، وتتباين بتباين السياقات والمقامات.

وقد وفق ابن أبي الإصبع في إبراز كون «حسن البيان» غاية محتاجة إلى أساليب ووسائل، يقول: «إنه، أي حسن البيان، عين البلاغة، وقد تأتي العبارة عنه من طريق الإيجاز، وقد تأتي من طريق الإطناب بحسب ما تقتضيه الحال»[4].

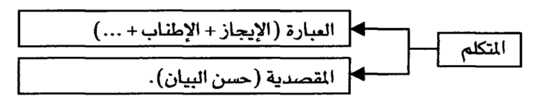
١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٦.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٠٧.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٢٠٤.

٤- نفس المرجع والصفحة.

إن كلام ابن أبي الإصبع آيل إلى الترسيمة الآتية ذات الاتجاهين:



بخلاف ما عليه الأمر في منهجية إدراج الغايات ضمن الوسائل الأسلوبية، فإن ترسيمته تكون أحادية الاتجاه:

المتكلم ←——— العبارة:
(حسن البيان)

ولهذه الاعتبارات، فقد كان موقف القزويني من «حسن البيان» صارما، إذ اعتبره مما لا جدوى وراءه، وأشار، في لمحة كنا نود أن يوسع القول فيها، إلى أنه مما «خلط فيه»[1].

وفي ظل غياب تصريحه بمكمن الخلط، فإننا نرجح أن ذلك يتصل بالخلط بين الفن في تركيبته وأسلوبيته، وبين الفن في غاياته ومقاصده، والله أعلم.

و - التنكيت:

تكمن المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتنكيت في دلالة النقطة والإشارة، فالنكتة هي النقطة، والنكت: هو كل نقط في شيء خالف لونه، ونكت في العلم بمعنى أشار»[2]، مما يعطي لمفهوم النكت، في الماديات والعلم، معنى التفرد والتميز عن غيره، فنكت النقطة في لون مخالف لها يجعلها مميزة، ونكت فلان في العلم بخلاف غيره، بمعنى أشار، الأمر الذي يجعله متفردا عن غيره من العلماء.

وبهذا المعنى، أدخل بعض البلاغيين لفظ «التنكيت» إلى حقل البديع، وجعلوه

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١١٨.

٢- «لسان العرب»، ج/٢، ص: ١٠١، مادة «نكت».

دالا على معنى التفرد والتخصيص والإشارة، يقول أبو هلال العسكري: «اعلم أن التنكيت هو أن تقصد شيئا دون أشياء لمعنى من المعاني، ولولا ذلك كان خطأ من الكلام وفسادا في نقد الشعر»[1].

وحتى لا يقع الكلام في مظنة الخطأ والفساد، لابد من البحث عن النكتة التي من أجلها اختص بالذكر دون غيره، وهذا ما أضافه ابن أبي الإصبع إلى تعريف التنكيت، إذ هو «أن يقصد المتكلم إلى شيء بالذكر دون غيره مما يسد مسده لأجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على سواه»[2]، وبذلك كان تعريفه أجمع من الذي ذكره العسكري.

وقد ذكر كلاهما الشاهد القرآني من سورة النجم ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ ﴾[3]، وانصب السؤال حول النكتة من إفراد «الشعرى» بالذكر دون سواها، مع أن المشركين عبدوا غيرها من النجوم والكواكب.

وكان الجواب مستندا، بشكل منهجي، إلى قصة ورود الآية ومناسبة نزولها، يقول ابن أبي الإصبع: «فإنه عز وجل خص الشعرى بالذكرى دون غيرها من النجوم، وهو رب كل شيء، لأن العرب كان قد ظهر فيهم رجل يعرف بابن أبي كبشة عبد الشعرى[4]، ودعا خلقا إلى عبادتها، فأنزل الله عز وجل: ﴿ وَأَنَّهُۥ

١- «الصناعتين»، ص: ٢٩.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٢١١.

٣- سورة النجم/ ٤٩.

٤- لم يرد عند الطبري إشارة إلى ذكر ابن أبي كبشة، وإنما اكتفى بالقول إن حيا من العرب كانوا يعبدون الشعرى، وهو النجم الذي يتبع الجوزاء، (انظر «جامع البيان» ج/١١، ص: ٥٣٧)، وبه قال القرطبي، مشيرا إلى نكتة إفراد الشعرى بالذكر: «وإنما ذكر أنه رب الشعرى، وإن كان ربا لغيره، لأن العرب كانت تعبده، فأعلمهم الله جل وعز أن الشعرى مربوب وليس برب» (انظر: «الجامع لأحكام القرآن» ج/١٧، ص: ١١٩). وذكر الزمخشري اسم أبو كبشة، وقال إنه رجل من أشراف خزاعة (الكشاف، ج/٤، ص: ٣٤).

﴿ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ ﴾ التي ادعيت فيها الربوبية دون سائر النجوم»[1].

وقد نسب العسكري الكشف عن سر هذه النكتة إلى الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما[2].

وبالعودة إلى تأمل المضمون المفهومي للقب «التنكيت»، يظهر أنه ليس خاصية أسلوبية تستدعي وصفا مصطلحيا، فليس في ذكر «الشعرى» باعتبارها لفظا، أي مظهر بديعي يحق للبلاغي أن يبحث له عن لقب أو يصوغ له تسميته، وإنما جاء ورودها في الآية لاعتبارات مخصوصة تقع خارجها، وذكرت لأسرار تتمثل في التنكير على الذين اتخذوها معبودا من جهة العرب ومشركيهم، وبالتالي، فإن حق التنكيت أن يدخل ضمن غايات الخطاب ووظائفه. ثم إن أمراً جديرا بأن يلتفت إليه، وهو أن مقولة اختصاص بعض المفردات بالذكر دون غيرها داخل سياق معين، إنما هو من مباحث «التناسب»، لأن هذا الفن يتعلق بالبحث في أسرار ذكر اللفظ المخصوص، وانتهاج سبيل التقديم والتأخير داخل التركيب، ويشير أحد المتخصصين في موضوع التناسب إلى أن هذا الفن «يبحث في أسرار اختيار ألفاظ القرآن ومفرداته وأبنيته وتراكيبه، وفي أوجه التناسب في اختيار كل عنصر من تلك العناصر، وفي وضعه في موضعه المقدر له من السياق القريب والبعيد، داخل السورة وهيكلها المترابط الأجزاء»[3].

وليس السؤال عن سر إفراد «الشعرى» بالذكر إلا التفاتة إلى البحث في نكتة مناسبتها للسياق، ومن ثم، فهي أدخل في باب المناسبة في «تخير اللفظ». أما مفهوم «التنكيت»، فإن الأصوب أن يلحق بغايات الكلام ومقاصد الخطاب.

وقريب من هذا قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى

١- «بديع القرآن»، ص: ٢١٢.

٢- «الصناعتين»، ص: ٢٩.

٣- د. أحمد أبو زيد: «التناسب البياني في القرآن»، ص: ١٧٢.

﴿فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1]، فقد حول في الإسناد، إذ بعدما كان إسناد الأفعال إلى الله عز وجل، أسند المرض إلى ضمير المتكلم العائد على إبراهيم، وقد تم ذلك لنكتة تمثلت في «حسن الأدب مع ربه عز وجل، إذ أسند إليه أفعال الخير كلها، وأسند فعل الشر إلى نفسه»[2].

وواضح أن النكتة - هنا - لا تتصل بالصياغة الأسلوبية للخطاب، وإنما هي من الأهداف التي توخاها إبراهيم بإسناد فعل المرض إلى ذاته[3].

١- سورة الشعراء/ ٧٨ - ٨٠.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٩٩.

٣- تمثل ظاهرة إسناد الأفعال الإيجابية الدالة على الرحمة والعطاء إلى الله، وإسناد الأفعال الدالة على العقاب والمنع والإمساك إلى المفعول، مجالا فسيحا لتدبر الأسلوب القرآني، وقد التفت الزركشي إلى اطراد هذا الإسناد في القرآن الكريم، وقال عنه: «وهذا النوع مطرد في فصاحة القرآن كثيرا» (انظر الزركشي: البرهان في علوم القرآن» ج/٤، ص: ٦٢).

وعقد لذلك فصلا بعنوان «التأدب في الخطاب بإضافة الخير إلى الله»، ومثل له بآيات عديدة، ثم نقل كلاما للشيخ صفي الدين بن أبي المنصور شرح فيه سر الإسناد في قوله تعالى على لسان الشيخ الذي رافقه موسى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف/ ٧٩- ٨٢). وكان مما جاء في كلام صفي الدين: «لما أراد أي الشيخ، ذكر العيب للسفينة، نسبه لنفسه أدبا مع الربوبية، فقال: «فأردت»، ولما كان قتل الغلام مشترك الحكم بين المحمود والمذموم، استتبع نفسه مع الحق، فقال في الإخبار بنون الاستتباع، ليكون المحمود من الفعل، وهو راحة أبويه المؤمنين من كفره، عائدا على الحق سبحانه، والمذموم ظاهرا، وهو قتل الغلام بغير حق، عائدا عليه، وفي إقامة الجدار كان خيرا محضا، فنسبه للحق فقال: «فأراد ربك ....» (البرهان/ ٤، ص: ٦٢).

وتتبع ابن قيم الجوزية مجموعة من المناسبات القرآنية، ووصل إلى نتائج محمودة عرضها في قوله: «الطريقة المعهودة في القرآن، وهي أن أفعال الإحسان والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، فيذكر فاعلها منسوبة إليه، ولا يبنى الفعل معها للمفعول، فإذا جيئ بأفعال العدل والجزاء

إن الهدف من الالتفات إلى ظاهرة الخلط بين المصطلح البديعي والغاية منه إنما لدفع الخلط الذي من شأنه أن يوهم اختصاص ذلك الفن بتلك الغاية، وتفرده بها، ونفي ذلك الاختصاص أصلا، مادامت الفنون تشترك في بعض تلك الغايات.

وهذا المنهج يسوق إلى مراجعة الاشتغال الاصطلاحي نفسه عند البلاغيين القدامى، فقد ذهب السجلماسي إلى أن العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الجمهوري للمصطلح قد تكون في شكل مشابهة، وقد تكون لوجه آخر

والعقوبة، حذف الفاعل وبنى الفعل معها للمفعول أدبا في الخطاب ... ومن هذه الآيات: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الفاتحة/٧)، فإنه ذكر النعمة فأضافها إليه، ولم يحذف فاعلها، ولما ذكر الغضب حذف الفاعل، وبنى الفعل للمفعول فقال: «المغضوب عليهم» وقال في الإحسان: «أنعمت عليهم»، ونظيره، يقول ابن القيم، قول إبراهيم الخليل ﴿ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾ (الشعراء/ ٧٨ - ٨٠)، فنسب الخلق والهداية والإحسان بالطعام والسقي إلى الله تعالى، ولما جاء إلى ذكر المرض، قال: «وإذا مرضت» ولم يقل: «أمرضني»، وقال: «فهو يشفين».

ومنه قوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا﴾ (الجن/١٠) (انظر: «بدائع الفوائد» م١، ج٢، ص: ١٨ - ١٩).

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرّٞ دَعَوۡاْ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيۡهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنۡهُ رَحۡمَةً إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ ۝٣٣ لِيَكۡفُرُواْ بِمَآ ءَاتَيۡنَٰهُمۡۚ فَتَمَتَّعُواْ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٣٤ أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ ۝٣٥ وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ فَرِحُواْ بِهَاۖ ...﴾ (الروم ٣٣ - ٣٦)، فالفرق فيها واضح بين إسناد إذاقة الرحمة إلى الله، وإسناد مس الضر وإصابة السوء إلى غيره.

وفي سياق حديثه عن الإيجاز وأنواع الحذف، ذكر السجلماسي قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُ﴾ (آل عمران/٢٦)، وأشار إلى أن هناك حذفا تقديره: «بيدك الخير والشر»، باعتبار أن «مصادر الأمر كلها بيده جل جلاله، فاكتفى بذكر الخير لجواز الاكتفاء في ذاته، ولأنه يجب في باب حسن الأدب ألا يضاف إلى الله تعالى إلا معالي الأمور». (انظر المنزع البديع، ص: ١٩١).

وكنا نود من البلاغيين القدماء أن يهتموا بهذه الظاهرة، ويبحثوا لها عن مصطلحها الدقيق، بدل الاشتغال بغيرها من الظواهر المرجوحة، إما لندرتها أو تعسفها أو إقحامها في حقل بديع القرآن دون سند علمي، أو مسوغ منهجي.

من وجوه التعلق مثل «أن يسمى الشيء في الصناعة باسم فاعله عند الجمهور، أو غايته، أو جزئه، أو عرض من أعراضه»[1].

وللدراسة المنهجية أن تحتاط في تعلق المصطلح بغايته، لما أوردناه من التداخل المحتمل والاضطراب الراجح، في سياسة الاصطلاح، عندما نسمي الفن باسم غايته، وعندئذ، يصبح درء المفسدة الناتجة عن هذا الوجه مقدماً على جلب المصلحة المفترضة من وراء تسمية الفن بلقب غايته، خاصة إذا كان هناك متسع في اختيار اللقب السليم من الاحتمالات المضرة بالتداول الاصطلاحي، وفي ما أتت الدراسة على ذكره من نماذج شاهد لا يحتاج إلى دليل.

١- «المنزع البديع». ص: ١٨١.



الفصل الثالث

الأزمة الآيلة
إلى تداخل الحقول المعرفية

تمهيد:

يشهد تاريخ العلوم والمعارف بوجود ظواهر معرفية تعد أمرا طبيعيا، إن لم يكن ضروريا، في نشأة كل علم وفن.

وأولى تلك الظواهر أن تتداخل الحقول والمجالات بين أكثر من علم، وأن يستعير علم من جيرانه مفاهيم ومصطلحات ومناهج تسعفه في تطوير آلياته ومفاهيمه.

لكن هذا التداخل والاستعارة والاقتراض قد يكون قويا في المراحل الأولى من نشأة العلوم، وكلما أخذت تلك المعارف في النضج والاستواء، استغنت عن جيرانها، وأسست لنفسها مجالاتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وإجراءاتها، مما يعني أن استقلال علم عن آخر، وتباين فن عن أقرانه إنما يعني اشتداداً في العود، وانفصالا عن التداخل والاستعارة.

والمتأمل في بديع القرآن يدرك أن هذا العلم استعار من غيره من العلوم مجموعة من المفاهيم والمصطلحات والإجراءات، لكن ذلك أوقعه في أن تحولت تلك الأمور إلى صلب العلم، وغدت جزءا من كيانه ومقوماته، وبالغ البلاغيون في اعتبارها، وتقديم الشواهد على مشروعيتها، مما جعل حقل بديع القرآن يتسع ليشمل مباحث وفنونا لا تتصل، وفق مفهوم البديع نفسه، بهذا العلم الذي نبحث في أزماته وإشكالاته.

لقد تسربت إليه مباحث ترتد أصولها إلى المنطق وعلم الكلام والتفسير وعلم الشعر ... ولا تدخل في صلب قضاياه إلا بنوع من التمحل والتكلف الذين لا يخدمان هذا العلم.

وقد آن الأوان للقيام بفحص شامل لمجموع الفنون والمباحث، التي تنتسب،

وفق عقلية التكثير والتنافس من أجل اقتناص القدر الأكبر والأغرب من الفنون، إلى هذا الحقل، والقيام بنقد مدقق لكل مبحث، لمعرفة مدى قوة أدلة إسناده إلى بديع القرآن.

وهذا ما يسعى الفصل إلى القيام به مع مجموعة من الفنون والمباحث التي تجمع مختلف الدراسات البديعية والمصنفات البلاغية على إدراجها ضمن علم بديع القرآن.

إلا أن خضوع بديع القرآن لم يقتصر على إقحام مباحث تنتمي إلى هذا العلم أو ذاك، وإنما انتهى إلى استعارة آليات منطقية ووسائل عقلية لتفصيل ظواهره وتحليل شواهده.

مما يعني أن أزمة بديع القرآن تتفرع، هنا، إلى نوعين، أزمة مضمونية تتصل بالقضايا، وأزمة منهجية تتصل بالآليات.

ونحن نفرد لهذا الغرض ثلاثة مباحث، نجعل أولها مختصا بوضع اليد على المباحث المقحمة في صلب بديع القرآن، والوافدة إليه من الجدل وعلم الكلام، والمنطق، مع بسط القول في طغيان النسقية المنطقية، ونفرد ثانيها للوقوف على المباحث غير البلاغية التي تسربت إلى بديع القرآن عبر علم التفسير. وأما المبحث الثالث، فقد ارتأت الدراسة تخصيصه للمباحث المتصلة بعلم الشعر والنقد.

المبحث الأول: إقحام مباحث الجدل وعلم الكلام والمنطق

إذ كان علم الكلام هو العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[1]، وإذا كان الجدل يتصل بـ«المناظرة والاستدلال»[2]، فإن القول بتأثر بديع القرآن بمباحث الجدل وعلم الكلام والمنطق لا يدعو إلى الاستغراب، إذ من الراجح أن يقع هذا التأثر، وذلك أن البلاغي أو المفسر تلقى ثقافة راسخة، وإن جزءا منها يرتد إلى علم الكلام وغيره، ثم إن الخطاب القرآني نفسه استعمل أساليب تقوم على القول بالموجب، والاستدراج، والسبر والتقسيم، والإتيان على كلام الخصم بالهدم والتفنيد، والاستدلال على الغائب بالشاهد، وغيرها من الأساليب والأشكال والقضايا المبسوطة في تلك العلوم.

ولعل في هذه الاعتبارات مسوغات كافية لأن يلح البلاغيون والمفسرون على استنباط فنون ومباحث لها تعلق بتلك العلوم العقلية.

بل إن مفهوم البلاغة نفسه آيل، في أصل تداوله، إلى معاني البلوغ والقصد في الإبانة والإقناع وبسط الحجة، مما يقوي أواصر التداخل بين فنون البلاغة ومباحث الجدل والكلام، فقد استحسن الجاحظ قول بعضهم: «يكفي من حظ البلاغة، أن لا يؤتى السامع من سوء فهم إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع»، وذكر تعريفاته للبلاغة، ومنها قول بعض أهل الهند: «جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة»[3].

١- ابن خلدون: «مقدمة ابن خلدون» ج/٢، ص: ١٠٦٩.

وانظر القنوجي في «أبجد العلوم»، إذ جمع تعريفات لعلم الكلام، وذكر منها تعريف أبي الخير في الموضوعات، و«هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بالحجج عليها» (ج/٢، ص: ٤٤٠).

٢- «مقدمة ابن خلدون» ج/٢، ص: ١٠٦٨.

٣- «البيان والتبيين»، ج/١، ص: ٨٨.

ونحن لا ننكر ذلك التأثر الحاصل، وليس من شأن هذه الدراسة أن تضع الدليل على إيجابياته وسلبياته، وإنما تهدف إلى التدليل على أن نسبة كبيرة من الفنون التي ألحقت بعلم بديع القرآن، كان الأحق بها، في منطق التصنيف، أن ترتد إلى مباحث الكلام والجدل.

ونحن، حين ننطلق من هذه الدعوى، لا نأتي بجديد، وإنما نلفت النظر إلى عمل سبقنا إليه، قام به الإمام الزركشي، وتبعه فيه الإمام السيوطي.

فقد عقد الزركشي بابا في مصنفه «البرهان»، وأطلق عليه إسم «جدل القرآن»، وأراده مختصا بدراسة الظواهر والمباحث التي لها تعلق بمناهج الجدليين، وعلماء الكلام، يقول: «اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسير وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به»[1].

لكن هذا الإطلاق لا يعني أن براهين القرآن واردة على نمط براهين الفلاسفة والمناطقة، أو أنها متلبسة بلغتهم الدقيقة وأساليبهم الجافة، ولذلك فإن الزركشي يستدرك، لافتا النظر إلى أن القرآن أورد تلك البراهين على عادة العرب، دون دقائق طرق أحكام المتكلمين.

والسر في ذلك يرجع إلى سببين، أحدهما مقامي، وثانيهما إعجازي، فأما السبب المقامي، فلأن القرآن نزل بلسان العرب، وعلى قوانين مخاطباتهم مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾[2]. ولو أن القرآن ورد على أنماط براهين المتكلمين، وقياسات الفلاسفة، لما أدركه

١- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٢، ص: ٢٤.

٢- سورة إبراهيم/٤.

العرب، ولتعللوا، في رفضهم له، وازورارهم عنه، بغرابة أسلوبه في الحجاج والاستدلال.

ثم إن مقاصد الإبانة تقتضي نهج أسلوب الوضوح والبيان، ولا يمكن للقرآن أن يمتدح البيان، كما رأينا سالفا، ثم يخل به في حجاجه.

وأما السبب الإعجازي، فيتمثل في قدرة القرآن على أن يقيم الحجة على قضاياه الدقيقة بأسلوب واضح[1]، تتفهمه العامة قبل الخاصة، وقد تولى الزركشي شرح هذه النكتة في قوله: «إن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صوره تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء»[2]. وذلك مراعاة من القرآن لمقتضى أحوال المخاطبين به، إذ كان فيهم عامة الناس، وهم الغالب، وخاصتهم من أهل الفكر والحجاج والنظر.

وقد كانت فكرة مراعاة مقتضى أحوال المخاطبين هادية لفلاسفة الإسلام إلى تقصي طرق الإقناع والاستدلال، وفي مقدمتهم ابن رشد الذي أبرز كيف أن مقصود الشرع الأول هو العناية بأكثر الناس من حيث أساليب التصديق، وذلك ما يفسر ورود طرق التصديق الخطابية والجدلية[3]، وهذا لا يعني إهمال القرآن للخواص، بل إن فيه قضايا واردة على سبيل الطرق البرهانية

١- حول أنماط الجدل في القرآن وخصائصه، يمكن العودة إلى الفصل الذي عقده الإمام أبو زهرة حول «جدل القرآن» في كتابه «تاريخ الجدل»، دار الفكر العربي، ص: ٥٩ - ٨١.

٢- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٢، ص: ٢٥.

٣- ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، ص:٢٢.

التي يفهمها نظار القوم.

وباختصار، فلأن طبائع الناس متفاوتة، وقدراتهم العقلية متباينة، فقد سلك القرآن، في الوصول إليها، مسلكا فريدا، ففي مناهجه «ما يعلم الجاهل، وينبه الغافل، ويرضي نهمة العالم»[1].

وقد أدخل الزركشي ضمن «باب الجدل» مختلف الآيات والشواهد التي يوردها البلاغيون لفنون «القول بالموجب» و«المذهب الكلامي» و«التعليل».

وجاء السيوطي، فأضاف الفنون الآتية «السبر والتقسيم» و«الإسجال»، و«التسليم»، و«المناقضة»، و«مجاراة الخصم» وكان صنيعه حسنا، لأنه أفرد لهذه الظواهر وجها خاصا من أوجه إعجاز القرآن سماه «اشتماله على جميع أنواع البراهين والأدلة»[2].

وسنقف على أشهر المصطلحات والمفاهيم التي استقرت في أحضان «بديع القرآن» مما تملك طبيعة جدلية أو كلامية، أو تكمن خلفها نسقية منطقية، بغية إعادتها إلى موطنها الأصلي، معتمدين في ذلك، سنة تقديم الدليل وبسط الاعتبار.

وقد سلكنا هذه القضايا تحت عنوان «مباحث الجدل وعلم الكلام والمنطق» لما «بينها من التلازم» كما يقول السيوطي[3].

١ - القول بالموجب:

عرفه القزويني بقوله: «أن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أثبت له

١- محمد أبو زهرة: «تاريخ الجدل»، ص: ٦١.

٢- «معترك الأقران» ج/١، ص: ٣٤٦.

٣- السيوطي: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، ص:٣.

حكم، فتثبت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء من غير تعرض لثبوت ذلك الحكم له، أو انتفائه عنه»[1].

ولعل تعريف صاحب الإيضاح يحتاج، بدوره، إلى إيضاح،، وذلك لطغيان النسقية المنطقية والألفاظ الكلامية.

وحقيقة القول بالموجب أن يكون عندنا متكلم ومخاطب، فيعمد المتكلم إلى استعمال لفظة بمعنى محدد، فيتوجه المخاطب إلى نفس اللفظة فيستعملها بمعنى معاكس للمعنى الذي منحه لها المتكلم، لأن «حقيقة القول بالموجب رد الخصم كلام خصمه من فحوى كلامه»[2].

وقد مثل القزويني، وغيره، لهذا القول بالموجب بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾[3].

وذلك أن المنافقين كنوا بالأعز عن فريقهم، وقصدوا بالأذل فريق المؤمنين، وأثبتوا الإخراج لفريقهم «الأعز»، لكن الله أثبت، في الرد عليهم، العزة لله ولرسوله وللمؤمنين[4].

وقد كان القول بالموجب نوعا واحدا عند ابن أبي الإصبع، لكنه صار، مع القزويني، يتوزع إلى ضربين، الضرب الأول هو الذي سبق، حيث يثبت الخصم الصفة لغير ما تثبت له في كلام خصمه، وأما الضرب الثاني، فهو «حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده»[5].

وإذا كان القزويني لم يذكر لهذا الضرب الثاني شاهدا من القرآن، فقد

١- «الإيضاح»، ج/٦.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٣١٤.

٣- سور المنافقون/٨.

٤- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٨٧.

٥-المرجع والصفحة نفساهما.

جهد بعض المعاصرين في ملأ الفراغ، يقول د. عبدالقادر حسن: «القول بالموجب، هذا نوع من البديع غريب المعنى، لطيف المبنى راجح الوزن في معيار البلاغة، مفرغ الحسن في قالب الصياغة، وهو ضربان:

- الأول: أن تثبت صفة لشيء، وتنقل هذه الصفة إلى شيء آخر، دون أن تتعرض للأول بالإثبات أو النفي، (واستشهد له بالآية السابقة).

- الثاني: «حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراد ما يحتمله الكلام»[1]، وذكر له شاهدا هو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾[2]، فقد استعمل المنافقون لفظ «أذن» للدلالة على معنى سلبي، حرصا منهم على أن يؤذوا الرسول عليه السلام، ويسبونه، ويقولون هو أذن سامعة تسمع من كل أحد ما يقول، فيقبله ويصدقه، وهو من قولهم: «رجل أذنة»، مثل «فعلة» إذا كان يسرع الاستماع والقبول»[3].

إلا أن القرآن يرد عليهم بأنه، فعلا، أذن، لكنه أذن خير، أي يسمع الخير ويصدق به، و«يصدق بالله وبما جاء من عنده، ويصدق المؤمنين لا أهل النفاق والكفر بالله»[4].

والسر في هذا الأسلوب أن الرد عليهم كان من جنس كلامهم الذي يصدقونه، و«لاشيء أبلغ في الرد من هذا الأسلوب، لأن فيه إطماعا في الموافقة، وكراً إلى إجابتهم في الإبطال»[5].

إن عبارة ابن أبي الإصبع «رد الخصم كلام خصمه من فحوى كلامه»،

١- د. عبدالقادر حسن «فن البديع»، ص: ١٠٢.

٢- سورة التوبة/ ٦١.

٣- الطبري «جامع البيان»، ج/٦، ص: ٤٠٥.

٤- المرجع نفسه، ج/٦، ص: ٤٠٦.

٥- «فن البديع»، ص: ١٠٣.

يدل على أن أسلوب «القول بالموجب» يحضر في لحظات الجدل والتخاصم من أجل تسفيه الرأي الآخر، وتوكيد الرأي الصحيح، ونظرا لهذا الطابع الغالب عليه، إضافة إلى كونه غير متعلق بأسلوبية الخطاب المعتمد على التكرار، فإن الدراسة تقترح إدراجه ضمن مباحث الجدل وعلم الكلام، وأن تنقطع علاقته ببديع القرآن، وتصرف شواهده جهة أسلوب التكرار، بحثا عن وظائفه ومقاصده.

ولقد أحس السبكي بالمقوم الجدلي للقول بالموجب، فأعلن بأنه: «نوع من المذهب الكلامي»[1].

هذا، دون ذكر الخلاف حول الاصطلاح المناسب له، فالبعض يطلق عليه مصطلح «الرجوع»، مثل الطيبي، وأدخل شاهده ضمنه، ورغم أنه واع بأن الرجوع «كالقول بالموجب في الأصول»[2]، مما يفرض عليه الاقتصار على المصطلح الأصل، إلا أنه جعل «الرجوع» فنا مستقلا بمفهومه وشواهده، وهذا الوضع دليل إضافي على ضرورة إسقاطهما معا، لأن القاعدة تنص على أنه إذا سقط الأصل سقط الفرع بطريق اللزوم والاقتضاء.

٢ - **الهدم:**

وقال به ابن النقيب، وحدد مفهومه في «أن يأتي غيرك بكلام تضمن معنى، فتأتي أنت بضده، فكأنه قد هدم ما بناه المتكلم الأول»[3].

وواضح أن الأمر يتعلق هنا برد شبهات الخصوم، ومعتقداتهم، أي إننا في حلبة الجدال، ومقارعة الحجة، ومن كان معه قوة في الدليل، فقد هدم حجة

١- «عروس الأفراح ...»، ضمن «شروح التلخيص»، ج/٤، ص: ٤٠٨.

٢- «التبيان»، ص: ٣٩٢-٣٩-.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٢٧.

الخصم، وأبطل ادعاءه، ويتضح هذا جليا من خلال الشواهد التي ساقها ابن النقيب دليلا على وجود الهدم في القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ ﴾[1]، فقد هدمه القرآن بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]وقوله: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ﴾[3]، وقوله: ﴿ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ﴾[4]، وتقدير الكلام: إذا كنتم فيما ادعيتم صادقين، فلم يعذبكم بذنوبكم.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾[5]، فقد هدمه الله عليهم بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾[6]، وقوله: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ ﴾[7] [8].

ومن الملحوظ البين أن مختلف الآيات التي استشهد بها ابن النقيب لها تعلق بقضية الجدال حول معتقدات اليهود والنصارى، وكيف أن القرآن هدمها وفيل رأي معتقديها ومروجيها، فبان، بذلك، ألا متعلق لفن «الهدم» ببديع القرآن، وحقه أن يحط رحاله بساحة علم الجدل والكلام.

٣ - الاستدراج:

ورد لفظ الاستداج في القرآن في قوله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾[9]،

١- سورة المائدة/ ١٨..

٢- سورة آل عمران/ ١٤٠.

٣- سورة المومنون/٩١.

٤- سورة المائدة/١٨.

٥- سورة التوبة/٣٠.

٦- سورة التوبة/ ٣٠.

٧- سور المومنون/ ٩١.

٨- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٢٨.

٩- سورة القلم/٤٤.

بمعنى «سنأخذهم قليلا قليلا ولا نباغتهم»[1]، وهو مأخوذ من استدرجت الريح الحصى، أي صيرته إلى أن يدرج على وجه الأرض.

أما في اصطلاح بعض البلاغيين، فيطلق على بعض أساليب الكلام، وهو «ما يكون موضوعا لتقريب المخاطب والتلطف به والاحتيال عليه بالإذعان إلى المقصود منه ومساعدته له بالقول الرقيق والعبارة الرشيقة كما يحتال على خصمه عند الجدال والمناظرة ... إنه يحتال بإيراد ألطف القول وأحسنه، فما هذا حاله من الكلام يقال له الاستدراج»[2].

ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاستدراج أن في كلا المعنيين تنقلا وتدرجا من حالة لأخرى، فالحصى يدرج من مكان لآخر بسبب الريح، والمكذبون يؤخذون شيئاً فشيئاً، فيكون تحولهم من حالة الى أخرى من الخفاء بحيث لا يشعرون به لأول وهلة، وكذلك الأمر بالنسبة للمخاطب، فإنك بتحايلك عليه، وإيرادك للصيغ المتلطفة معه، تقوده إلى أن يتحول من موقع المعاند والمكابر، إلى موقع المصدق والمسلم لك.

وقد صرح ابن الأثير بأنه استخرجه من كتاب الله تعالى، واعتبره من «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال ...»[3] التي تقود الخصم إلى الإذعان والتسليم.

ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[4].

١- «لسان العرب» ج/٢، ص: ٢٠٨، مادة «درج».

٢- «الطراز» ج/ ، ص: ٢٨١.

٣- «المثل السائر»، ج/٢، ص: ٢٥٠.

٤- سورة غافر/٢٨.

ووجه الاستدراج في الآية، أن الرجل المؤمن احتج عليهم على طريقة التقسيم، إذ جعل الرجل الذي دعاهم للإيمان أحد الصنفين:

- إما أنه كاذب، وفي هذه الحالة يرتد عليه كذبه بمفرده.

- وإما أنه صادق، فمن المرجح أن يستفيد قومه من بعض صدقه.

وهذا كلام ينطق بالإنصاف والملاطفة في القول، ولا يشتم منه رائحة التحيز إلى الرجل الداعية.

ومما يزيد من قوة اتصافه بالإنصاف أنه أردف كلامه بلفظ «بعض» الوارد في قوله: «وإن يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم»، «ليهضمه بعض حقه، في ظاهر الكلام، فيريهم أنه ليس بكلام من أعطاه حقه وافيا، فضلا عن أن يتعصب له»[1].

ومن مظاهر الإنصاف أنه قدم الكذب على الصدق، حتى لا ينفروا منه، أو ينزعجوا لتدخله، وختمه بقوله: «إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب» باعتبار أن الإسراف والكذب مانعان له من الهداية، ومادام هو على الهدى، فقد انتفت عنه تلك الصفات[2].

ومن الشواهد الدالة على لطائف الاستدراج، قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا﴾[3].

١- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٢٥٢.

٢- «الطراز» ج/٢، ص: ٢٨١ - ٢٨٣.

٣- سورة مريم/ ٤١-٤٥.

إن هدف إبراهيم هو دعوة أبيه إلى التوحيد ونبذ الشرك، لكنه سلك معه خطة، تقوم على الاستدراج، وتتفرع إلى المستويات الآتية:

- ذكر له أولا علة خطأه، حين اتخاذه الأصنام آلهة، احتكاما إلى منطق العقل الذي ينفي أن يعبد من لا يتصف بالسمع والبصر والتقدير، وذلك كله في أسلوب التعريض كما يقول صاحب الطراز[1].

- ثم ثنى بدعوته إلى الحق الذي معه، وفي ذكر «من» التي تفيد بعضا من العلم لا كله، دلالة على التطلف.

- وفي المستوى الثالث، أبرز له دور الشيطان في عناده ومكابرته، وعبادته للأصنام.

وأخيرا، حذره من سوء العاقبة، وقد جاء التحذير مقدما بفعل «أخاف» بما «يشعر بالشك في ذلك تأدبا له»[2]، وبتنكير «عذاب» تحاشيا عن توهم عذاب مخصوص به ومعهود له.

وهي مستويات يتدرج فيها من الترغيب إلى الترهيب، دون إهمال للدور الذي قام به أسلوب النداء «يا أبت» الذي اعتبره العلوي اليمني مستوى خامسا[3] إذ أضفى على سياق الكلام مشاعر التوسل والاستعطاف.

وتتضح دقائق الاستدراج في هذا الخطاب عندما يقارن بجواب أبيه «آزر»، ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴾[4]، حيث: «أقبل عليه بفظاظة الكفر، وغلظ العناد، فناداه باسمه، ولم يقابل قوله «يا أبت» بقوله: يا بني»، وقدم الخبر على المبتدأ في قوله: «أراغب أنت عن آلهتي، لأنه كان أهم عنده، وفيه

١- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٢٨٥.

٢- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٢٨٦.

٣- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٢٨٧.

٤- سورة مريم/ ٤٦.

ضرب من التعجب والإنكار لرغبة إبراهيم عن آلهته»[1].

إننا نسعى إلى أن نعتبر الاستدراج فنا داخلا في مباحث الجدل والحجاج، والواقع أن من أدخله ضمن البديع يذكر كلاما مشعرا بأن مكانه المناسب هو الجدل، فابن الأثير ينص على أن «في القرآن مواضع كثيرة من هذا الحسن، لا سيما في مخاطبات الأنبياء صلوات الله عليهم للكفار والرد عليهم»[2].

ويستنتج الإمام العلوي اليمني، الذي اتبع ابن الأثير في هذا الباب اتباعا مطلقا تمثل في الصياغة والمعنى وإن لم يصرح بذلك[3]، بأن في القرآن سعة من هذا النوع، وهو «مملوء من حسن الحجاج والملاطفة، خاصة لمنكري المعاد الأخروي وعباد الأوثان والأصنام، فإن الله تعالى نعى عليهم فعالهم، وسجل عليهم، فانظر إلى حجاجه لمنكري البعث ... وإلى حجاجه لعباد الأصنام ...»[4].

وهذا أكبر دليل على أن المجال الأنسب للاستدراج أن يلحق بعلم الكلام وفنونه، لا أن يقتحم حقل البديع، فهو لا صلة له به من حيث أثره في تركيب الصياغة واختيار اللفظ وتنسيق العبارة.

ومن عجب أن ابن الأثير اعتبره أساس البلاغة، وذهب إلى أن تحقيق النظر معلم بأن «مدار البلاغة كلها عليه»[5]، والسبب في ذلك هو المخالفة الدقيقة بين دلالة الألفاظ عند المتكلم بها، ودلالتها عند المخاطب بها[6].

ومن المعلوم أن عنصر المخالفة أو المناقضة بين هاتين الدلالتين موجود في

١- «المثل السائر» ج/٢، ص: ٢٥٤، وانظر «الطراز» ج٢، ص: ٢٨٣-٢٨٧.

٢- «المثل السائر»، ج٢/، ص: ٢٥٤.

٣- مثل ابن النقيب الذي، مع اعتماده الكلي على كلام ابن الأثير، لم يصرح بأخذه عنه تحقيقا لمبدأ الأمانة العلمية. (انظر مقدمة تفسير ابن النقيب، ص: ٤٣٨).

٤- «الطراز» ج/٢، ص: ٢٨٧-٢٨٨.

٥- «المثل السائر» ج/٢، ص: ٢٥٠.

٦- - نفس المرجع والصفحة.

فنون بديعية كثيرة مثل التورية والتعريض، وفي «القول بالموجب»، لمن يعتبره من البديع، نفحة منه تغني عن محاولة إفراده بلقب خاص يثقل كاهل البلاغة والبديع، ويسهم في نعتها بأقدح الأوصاف.

٤ - المذهب الكلامي:

ذكره ابن المعتز في بديعه، ولم يهتم بتحديد مفهومه، ونسب الاصطلاح فيه إلى الجاحظ[١]، وحكم فيه بقضيتين كبيرتين:

- أولاهما أن هذا الفن غير موجود في كتاب الله.
- وثانيهما أن المذهب الكلامي ينسب إلى التكلف[٢].

وتناوله بالدرس الإمام الزركشي، وذكر مفهومه، وهو «الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند له فيه»[٣].

إلا أنه أطلق عليه مصطلحا مغايرا وهو «إلجام الخصم بالحجة»، وقبل أن يورد له شواهد من القرآن، تعجب من أمر ابن المعتز «حيث أنكر وجود هذا النوع من القرآن، وهو من أساليبه»[٤].

وورث ابن أبي الإصبع مذهب ابن الأثير، تعريفا وموقفا، إلا أنه أبقى على الصيغة الاصطلاحية عند الجاحظ، واعتبر أن «الكتاب الكريم مشحون به»[٥].

أما شواهدهم من القرآن، فقد شملت آيات تشترك في كونها واردة في سياق الاحتجاج على القوم، والاستدلال على وحدانية الخالق، وقدرته على

١- «البديع»، ص: ٥٣.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- «البرهان في علوم القرآن ...» ج/٣، ص: ٤٦٨.

٤- نفس المرجع والصفحة.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٣٧.

البعث، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[3]، وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[5].

ونقف على وجه اعتبار الآيات السالفة داخلة في المذهب الكلامي من خلال تحليل العلماء للآيتين الأخيرتين.

يقول ابن الأثير في الآية الواحدة والتسعين من سورة «المؤمنون»: «وهذه حجة عقلية تقديرها أنه لو كان خالقان لاستبد كل منهما بخلقه، فكان الذي يقدر عليه أحدهما لايقدر عليه الآخر، ويؤدي إلى تناهي مقدوراتهما، وذلك يبطل الآلهية، فوجب أن يكون الإله واحدا، ثم زاد في الحجاج، فقال: «ولعلا بعضهم على بعض»، أي ولغلب بعضهم بعضا في المراد، ولو أراد أحدهما إحياء جسم والآخر إماتته لم يصح ارتفاع مرادهما، لأن رفع النقيض محال. «وهذه تسمى دلالة التمانع، وهي كثيرة في القرآن»[6].

وبنفس الروح المنطقية، فسر ابن أبي الإصبع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾، فقد اعتبر أن الآية تتضمن نتيجة مستخلصة من مقدمتين، فأما المقدمتان فهما:

أ - الكفار لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في خرم الإبرة.

١- سورة الأنبياء/ ٢٢.

٢- سورة يس/ ٧٩.

٣- سورة يس/ ٨١.

٤- سورة المؤمنون/٩١.

٥- سور الأعراف/٤٠.

٦- «المثل السائر» ج/٣، ص: ٤٦٩.

ب – الجمل لا يدخل في خرم الإبرة أبدا.

النتيجة: لا يدخل الكفار الجنة أبدا.

وذلك وفق القاعدة الآتية: «تعليق الشرط على مستحيل يلزم منه استحالة وقوع المشروط»[1].

إن الصفة الكلامية في «المذهب الكلامي» متأصلة، ويشهد على تأصلها كون مدار تعريفه، عند القوم، يرتد إلى نقطة واحدة لخصها القزويني في تعريفه للمذهب الكلامي، وهي «أن يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريق أهل الكلام»[2]، وطريق أهل الكلام مباينة لطريق أهل البلاغة، فوجب أن يفرق بينهما في المجال كما افترقا في الطبيعة.

وفي هذا السياق، نستحضر حكم ابن المعتز على المذهب الكلامي بانتفاء وجوده في القرآن، ونسبته إلى التكلف، ولعل القارئ يستطيع أن يتلمس طبيعة العلاقة بين هذين الحكمين، إذ يمكن أن يكون الثاني سببا للأول ودافعا له، بمعنى أن كون المذهب الكلامي تكلفا يقتضي أن لا يكون له ذكر في القرآن، مادام الخطاب القرآني يبتعد عن صفة التكلف والتصنع والتعمل.

ومع سلامة هذه العلاقة، فلابد أن يبحث الدارس عن بعض الأسباب التي دفعت بابن المعتز إلى الصدور عن ذلك الموقف.

والذي يفاجئ الدارس حقا، ويدعوه إلى الاستغراب، أنه، مع كثرة الواردين على كلام ابن المعتز قديما وحديثا، لا يكاد المرء يعثر على من وقف عند سر نفي صاحب «البديع» وجود المذهب الكلامي في القرآن، بل يزداد عجبه

١- «بديع القرآن»، ص: ٤٠.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٦٥.

عندما يعلم أن مسيرة البحث البديعي اتجهت وجهة معاكسة لتيار ابن المعتز، إذ اعتبر معظم البديعيين أن القرآن مشحون به على حد تعبير ابن أبي الإصبع.

إننا نعتقد أن الرؤية التي كانت تحكم ابن المعتز، في موقفه، هي رؤية بيانية تميز بن الحقول المعرفية، وتنسب إلى كل حقل طريقته المخصوصة في صياغة القول وإنتاج الكلام، وإذا تبين أن في القرآن محسنات مثل الاستعارة والمجاز والتشبيه والطباق، وغيرها، فلأنه وارد على سنن اللغة الطبيعية التي تعتبر تلك الفنون ركائز لها، وموارد تمتح منها أساليبها.

أما لغة الكلام والمنطق والفلسفة، فهي لغة تمتاز بخصائص جديدة، ومن ثم، فإن فنونها غير فنون اللغة الطبيعية، مما يفسر استئثارها بالجدل، وأساليب الحجاج، والمنطق، وصياغة النتائج من مقدماتها، والسبر والتقسيم، والمناقضة، والقول بالموجب، والاستدراج وغيرها.

وإذا سلم الجاحظ بوجود المذهب الكلامي في بعض الأشعار، فقد رفض ابن المعتز أن ينسب إلى القرآن لاختلاف الطريقتين، وتباين الأسلوبين.

فضلا عن ذلك، فقد يكون ابن المعتز أحس بحرج في نسبة القرآن إلى المذهب الكلامي، فمن المعلوم أن المتكلمين لم يسلموا من المطاعن في آرائهم ومناهجهم، مما يعني أن طرائقهم موسومة بالنقص والضعف والتكلف، والقول إن القرآن ورد على طريقتهم فيه إيحاء بأنه متبع لهم من جهة، وهذا مخالف للحقيقة التاريخية، كما أنه، من جهة ثانية، مشعر باحتمال اتصافه بما اتصف به منهج أهل الكلام من نقص وضعف وتكلف.

وخلاصة القول في رفع الإشكال، أنه في ظل تنزيه ابن المعتز كلام الله عز وجل عن المذهب الكلامي، ومع اختلاف العلماء في صحة إطلاق المصطلح

الملائم، لأن بعضهم اختار أن يسميه «الاحتجاج النظري»[1]، كما هو صنيع ابن النقيب، فالحاجة ماسة إلى تصويبه بما يتلاءم مع طبيعة الخطاب القرآني المنزه عن التكلف والجدل الكلامي.

والأولى أن يسد الباب في وجه هذه الاحتمالات، وأن يبقى خطاب الوحي بعيدا عن الانتساب إلى الفنون التي تشعر بهذه الإيحاءات، ولأمر ما، قد لا يخرج عما قررناه، لم يهتم السكاكي بأمر المذهب الكلامي في حديثه عن فنون البديع اللفظية والمعنوية، علما بأنه صاحب العقلية التي تجمعت لديها الكثير من خصائص المنطق والكلام وأساليبهما.

ومن المؤسف أن يجد الدارس في كتب التراث البلاغي لمزا لموقف ابن المعتز، أو تهوينا من شأنه، مع أنه الحائز، بنظرنا، على مقومات المناسبة المقامية في دراسة الخطاب القرآني، يقول محمد بن قرقماس الأقتيري في تعريف المذهب الكلامي ونقد ابن المعتز: «وهو، في الاصطلاح، أن يأتي البليغ على صحة دعواه، وإبطال دعوى خصمه بحجة قاطعة فتكون منطقية، أو ظنية فتكون جدلية .. وقد وقع هذا النوع في القرآن، وقد قال ابن المعتز: «لا أعلم ذلك في القرآن»، وليس عدم علمه مانعا من علم غيره»[2].

٥ - التعليل:

اختار خطاب القرآن في العديد من المناسبات أن يعلل أحكامه وعقائده لتكون أمكن في نفوس المخاطبين من المؤمنين، وليتضح بها وجه الحق عند المتشككين والمكذبين.

وقد نهج في ذلك أسلوب التعليل، ومعناه أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٨٥.

٢- محمد قرقماس الأقتيري: «زهر الربيع في شواهد البديع»، (مرجع مذكور)، ص: ١٥٥.

متوقع، فيقدم قبله ذكر علة وقوعه، لكون رتبة العلة التقدم على المعلوم[1].

ويمثلون له بقوله: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2]، إذ كان سبق الكتاب من الله تعالى هو العلة في النجاة من العذاب، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ ﴾[3]، لأن وجود رهط شعيب هو العلة في سلامته من رجمهم له[4].

ومن شواهده عند السيوطي قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾[5] المتضمن للعلة من وضع الأرض والسماء[6].

وتتجلى فائدة التعليل في أنه يقرر الحقائق والمعتقدات بذكر عللها، لما عرف من طبائع النفوس من أنها «أبعث على قبول الأحكام المعللة من غيرها»[7]، وحيثما ورد التعليل في القرآن، فإن بإمكان المتلقي أن يقدر سؤالاً تقتضيه جملة التعليل.

ومن أدواته في القرآن: اللام، وإن، وإذ، والباء وكي، ومن، ولعل...[8] ومجمل القول إن التعليل داخل في الوسائل المنتهجة من قبل الخطاب القرآني لإبلاغ أحكامه وعقائده، وتمكينها في نفوس المستمعين، وهو تعليل حقيقي وواقعي يقوم على الحجة والبرهان.

وقد غلط بعض المصنفين في بديع القرآن، فخلطوا بين «التعليل» و«حسن

١- «بديع القرآن»، ص: ٦٨.

٢- سورة الأنفال/٦٨.

٣- سورة هود/٩١..

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٠٩.

٥- سورة البقرة/٢٢.

٦- «معترك الأقران» ج/١، ص: ٢٨٢.

٧-المرجع نفسه، ج/١، ص: ٢٨٤.

٨- المرجع نفسه،ج/١، ص: ٢٨٢.

التعليل»، وصاغوا لهما تعريفا واحدا أدخلوا الأول، بموجب خلطهم، في باب البديع.

من بينهم القزويني الذي جعل التعليل أحد أنواع حسن التعليل، وتبعه في ذلك بعض المعاصرين، مثل د. عبدالفتاح لاشين الذي أفرد له فصلا في كتابه «البديع في ضوء أساليب القرآن»[1]، دون أن يلتفت إلى الفروق الجوهرية بين «التعليل» و«حسن التعليل»، خاصة وأنه لم يورد لحسن التعليل أي شاهد من القرآن، مما يجعل القارىء يتساءل: هل سبب ذلك راجع إلى أنه غير موجود في القرآن؟ أم أنه لا يؤمن بوجوده في القرآن؟؟ أم أن عدم ذكره لشاهده القرآني دليل على أنه يميز بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وإن لم يصرح بذلك؟؟

ونحن، وإن كنا قد أفردنا لهذا الخلط بين المصطلحين مبحثا خاصا، فلا بأس من التذكير بأن مناط تعريفهم لحسن التعليل يرتد إلى المستوى التخيلي في العلة المناسبة، لأنها قائمة على الادعاء، وهذا ما يتضح من خلال تحديد القزويني له: «وهو أن يدعي لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي»[2]، أو هي قائمة على الاستطراف والإيهام بمصطلحي العلوي اليمني[3]، بخلاف التعليل القائم على الحقيقة والواقع.

١- انظر صفحة ١٦ من «البديع في ضوء أساليب القرآن».

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٧٦.

٣- وذلك في معرض تعريفه لحسن التعليل بأنه «عبارة عن أن تقصد إلى حكم من الأحكام، فتراه مستبعدا من أجل ما اختص به من الغرابة واللطف، والإعجاب أو غير ذلك، فتأتي على جهة الاستطراف بصفة مناسبة للتعليل، فتدعي كونها علة للحكم لتوهم تحقيقه» (انظر «الطراز» ج/٣، ص: ١٣٨-١٣٩).

وللتذكير، فإن العلوي اليمني لم يورد لهذا الفن أي شاهد من القرآن، مما يعني أن حسن التعليل عنده ليس هو التعليل.

٦ - الإلجاء:

ذهب محقق كتاب «بديع القرآن» إلى أن أصل هذا الفن يعود إلى ابن منقذ في بديعه، فقد عقد بابا لـ«للالتجاء والمعاظلة»[١].

والواقع أنه لا علاقة بين الإلجاء والالتجاء عند البلاغيين، لأن معنى الالتجاء عند ابن منقذ ينحصر في استعمال اللفظ في غير موضعه من المعنى كاستعمال «المشافر» مثلا، مكان «الشفتين» في بعض أشعار العرب مبالغة في الهجاء[٢].

أما الإلجاء عند ابن أبي الإصبع، فهو ذو طبيعة منطقية جدلية يتجاوز اللفظ إلى الدلالة، فقد عرفه بقوله: «هو أن تكون صحة الكلام المدخول ظاهره موقوفة على الإتيان فيه بما يبادر الخصم إلى رده بشيء يلجئه إلى الاعتراف بصحته»، أو هو «كل كلام يرد فيه على المعترض عليه جواب مدخول إذا دخله الخصم التجأ إلى تصحيح الجواب»[٣].

ولا يخرج هذا الفن عن سابقيه في اقتضاء لحظة جدال بين المتكلم والمخاطب حول قضية ما، فيلتجئ المتكلم، بعد تفطنه إلى ما قد يعترض عليه به المخاطب، إلى إيراد كلام يصحح به مراده، ويحسم وجه الاعتراض.

وقد ذكر له ابن أبي الإصبع شاهدا من القرآن، هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ﴾[٤]. فقد ألجأهم القرآن إلى الإقرار بقوله: ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[٥]، فيصيرون

١- «بديع ابن منقذ»، ص: ٢٣٠.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٣١.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٢٢٦.

٤- سورة النحل/١٠٣.

٥- سورة النحل/١٠٣.

إلى أحد الأمرين:

- فإما أن يعترفوا بأن الأعجمي نقل إليه معاني القصص والأخبار، وصاغها محمد بأسلوب عربي، وهذا موقع لهم في فخ الاعتراف وترك الإنكار، لأنه إذا كان محمد قد صاغه وهو منهم، فلم يعجزون هم عن أن يأتوا بالآيات القليلة منه، وهم أهل البلاغة والبيان؟؟

- وإما أن يذهبوا إلى أن الأعجمي علمه المعاني والألفاظ، وهذا أشد عليهم، لأنهم اعترفوا بأن رجلا أعجميا، لا يعرف لغتهم استطاع أن يصوغ هذا النظم، بينما هم العرب، «عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان»، كما يقول الشيخ محمود شاكر، عجزوا عن ذلك.

وفي كلا الحالتين، فإن الحق محاصرهم، وملجئ لهم إلى الاعتراف بالهدى الذي عنه يصدون.

إن الإلجاء منهجية حوارية وجدالية، لا ننكر أن الآية توحي به، ولكن الذي نستغرب له أن هذا الإلجاء لم ينفرد بأسلوب بياني وبديعي خاص، حتى نطلق عليه هذا المصطلح، ومن ثم، فهو إلى الإقناع المنطقي والعقلي أقرب، وفي قضاياه أدخل، ومادامت تلك خصائصه، فحقه أن يزال من بديع القرآن، وينزل في حقل الجدل وعلم الكلام.

٧ - التسليم:

وقريب من الإلجاء حديثهم عن «التسليم» الذي اعتبره محقق «بديع القرآن» من مبتكرات ابن أبي الإصبع، وإن كان قد أشار إلى أنه بعلم البحث والمناظرة أولى وأجدر.

ونأسف لكون المصنف لم يلتفت إلى هذا الأمر، فدخل عليه، من ذلك، خلط كبير.

والتسليم، عنده، هو «أن يفرض المتكلم فرضا محالا إما منفيا أو مشروطا بحرف الامتناع ليكون ما ذكره ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثم يسلم وقوع ذلك تسليما جدليا، ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه»[1].

واستشهد له بقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾[2]، فالفرض المحال هو وجود إله مع الله - عز وجل -، والتسليم به، جدلا، يسوق إلى فوضى الكون والعالم لحرص كل واحد منهما على نهجه في تسيير شؤون الخلائق. ومادام الكون شاهدا على الانتظام وانتفاء الفساد، دل ذلك على انتفاء الآلهة، وقام برهانا عقليا على وجود إله واحد مدبر حكيم.

ولقد تجمع في تعريف المصنف للتسليم مجموعة من المفردات لها تعلق مباشر بالجدل والكلام مثل: الفرض، والمحال، والنفي، والشرط، والامتناع، والوقوع، والجدل، والتقدير، ولعل سوقها مسؤول عن الغموض النسبي الذي لحق التعريف.

وفضلا عن هذه الصياغة الواردة على نهج المناطقة والمتكلمين، فإن مضمون «التسليم» يرتد إلى المحاورة والجدل بين الخصوم، وهو ينتقل من قضية إلى أخرى بغية إبطال ما يحق إبطاله، وإحقاق ما يصح أن يُنسب إلى الحق، وليس فيه خصوصية ترتبط بالبناء النظمي للكلام، والتحسين البديعي للخطاب.

والغالب أن أثر البيئة مارس دوره في أن يسارع البلاغيون إلى إقحام مثل هذه المباحث في علم بديع القرآن، لأن الاقتصار على مفهومه الداخلي مشعر بأن بعضهم كان في حاجة إلى أن يراجع، في نفسه، مفهوم البديع أصلا.

١- المرجع نفسه، ص: ٢٩٥.

٢- سورة المؤمنون/٩١.

وقد غاب عنهم، أثناء اشتغالهم، الاحتكام إلى هذا الأصل، فاتسع، لديهم، الأخذ بكل جديد، والتسابق إلى اقتناص ما تزخر به العلوم الأخرى، وسلم، عندهم، التنافس في ابتكار الألقاب والمفاهيم، حتى ولو كان بينها وبين البديع القرآني، في حقيقة الأمر، سبعون خريفا أو يزيد.

******

- طغيان التسقية المنطقية:

إن ما أتينا على ذكره من مباحث وفنون يتعلق معظمه بعناصر وجزئيات ترتبط بهذه القضية أو تلك، والحق أن الأثر الكبير في بديع القرآن تجاوز مباحث الجدل وعلم الكلام ليمس منهجية دراسة بديع القرآن، فتحولت من منهجية بيانية ذوقية إلى نسقية منطقية كان لها تأثير سلبي على روح البديع باعتباره يجسد الحسن الجمالي في الخطاب الأدبي والقرآني.

يشرح د. محمد مفتاح النسقية المنطقية في دراسة البديع مبرزا دور المغاربة في إنجاز هذه المهمة، أمثال ابن البنـاء المراكشي والسجلماسي وابن عميرة (-٦٥٨)[1]، فيقول: «إن بعض البيانيين المغاربة كان على رواية لكتب البلاغة النظرية، وعلى دراية بها، وعلى رواية ودراية بالكتب المنطقية في أصولها وفي شروح وتلاخيص الفلاسفة المسلمين لها، وعلى رواية ودراية بما كانت تتضمنه هذه الكتب من معارف متنوعة، ولذلك، حاول ضبط معالم البيان المشرقي، واستصلاح أرضه، وإزاحة الأعشاب والطفيليات بآليات المنطق والرياضيات وبمفاهيمها لتحقيق نوع من التراضي على قوانين الكتابة والتأويل»[2].

١- أبو المطرف أحمد بن عميرة، من علماء الغرب الإسلامي، تلقى الفقه والحديث عن كثيرين، وأخذ الفلسفة والمنطق عن «الشلوبين» تلميذ ابن رشد. توفي سنة ٦٥٨. من مصنفاته: «التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات» وهو رد على ابن الزملكاني.

٢- - د. محمد مفتاح: «التلقي والتأويل»، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط/١، ١٩٩٠، ص: ١٨.

والنسقية المنطقية، بهذا المفهوم، لها آلياتها الخاصة، ومفاهيمها ومصطلحاتها، كما أنها تسعى إلى إنجاز أهداف مرسومة، وبذلك حظيت بصفة «المنطقية» الدالة على الاستقلال الداخلي والتكامل الذاتي، فليس الأمر محصورا في إبقاء هذا المصطلح أو ذاك، أو الاستعانة بهذه الخطة أو تلك، أو اقتراض هذا المفهوم دون غيره، وإنما انتهى الأمر إلى استبدال منهج بمنهج، واستنبات رؤية مقابل رؤية.

ونبادر إلى القول إن الدراسة غير معنية بالحديث عن أثر الفلسفة والمنطق في البلاغة العربية، وغير آبهة بالإشكال المتعلق بالاستفهامات الآتية: هل تأثرت البلاغة بالمنطق اليوناني؟ ومتى بدأ التأثر؟ وكيف؟، وذلك، فضلا عن أنه يقع خارج موضوع الدراسة وأهدافها، صار متناولا من قبل دارسين كثر، ومسيلا لمداد غزير[1].

وإنما نحصر القول حصرا في الكشف عن أثر النسقية المنطقية في تناول بديع القرآن، تجريدا لمفاهيمه، وتفريعها لأنواعه، وتحليلا لشواهده من القرآن.

ونقدم بين يدي البحث، دعوى نصوغها على الشكل الآتي: إن النسقية المنطقية أولت عنايتها بالاستنتاج بدل الاستقراء، وألغت خصائص جوهرية

١- من الدراسات التي عنيت بإشكال العلاقة بين البلاغة العربية والمنطق اليوناني نذكر:

- «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» لأمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

- «التركيب اللغوي للأدب: بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا» للطفي عبدالبديع، مكتبة النهضة المصرية، ص: ١٩٧٠.

- «بلاغة أرسطو بين العرب واليونان» لإبراهيم سلامة.

- «البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية» لفضل حسن عباس، دار النور، بيروت، ط١/١٩٨٩، وغيرها كثير ومتداول.

في اللغة الطبيعية، وتعسفت في تحليل الشواهد القرآنية، فتنكبت عن إدراك مقصدية الخطاب، وهي دعوى، كما يدرك القارئ، متصلة بقضايا المنهج والموضوع والمقاصد.

سبق أن بينا طغيان منهجية الاستقراء على أصحاب التصنيف الصناعي لبديع القرآن، استجابة لحرصهم على تتبع مختلف الشواهد القرآنية، واختراع الألقاب الملائمة لوصف الفن الوارد فيها، وهي منهجية مفضية، بطبعها، إلى التكثير والتفريع، نظرا لأن الشواهد الشعرية والقرآنية كثيرة ومتعددة.

وإذا كان نقدنا لها تم في إطار النتائج السلبية التي انتهى إليها البحث البديعي بسببها، فإن نقدا آخر يوجه إليها، لكنه جاء مستعينا بالأدوات المنطقية، ومتسلحا بالطريقة الاستنتاجية بدل الاستقرائية.

ويعتبر ابن البناء المراكشي والسجلماسي من رواد البلاغيين الذين التفتوا إلى ضرورة إعمال الاستنتاج في تنظيم أبواب البلاغة وفنونها، يقول ابن البناء في سياق حديثه عن الاختلاف بين البلاغيين في حصر أقسام البديع، وتلقيبها بالمصطلحات المناسبة، «وإذا تبين أن المعاني قد تكون مواجهة نحو الغرض، والأغراض لاتنحصر، فتقسيم الصناعة بحسب الأغراض غير منحصر من جهة المعنى، وقد يمكن الحصر من جهة العبارة باللفظ، فلذلك أهل صناعة البديع حصروها بالاستقراء من جهة عارض اللفظ إلى أقسام سموها بأسماء وبينهم في ذلك اختلاف»[1].

يضع ابن البناء اليد على إشكال محقق في حقل البلاغة والبديع، إذ الفنون والأسامي إنما هي تابعة للمعاني والأغراض، ومادامت المعاني والأغراض

١- «الروض المريع»، ص: ٩٠.

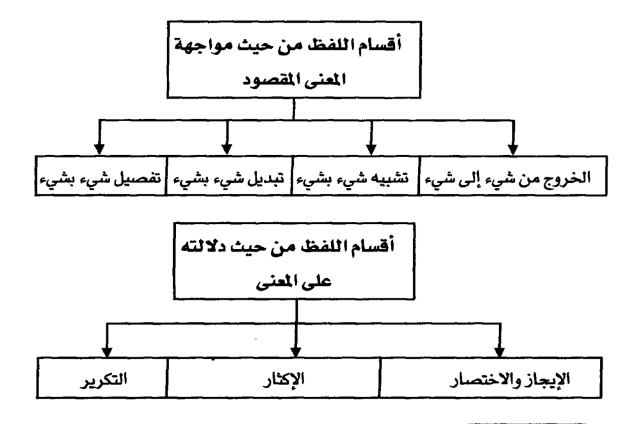
غير منتهية، فمن الراجح أن لا تنتهي الألقاب والأسامي، مما يوقع البحث البلاغي في كثرة مرجوحة، واختلافات مذمومة.

وتجاوزا لهذه الوضعية، اختار ابن البناء طريق الاستنتاج القائم على ضبط مختلف الجزئيات داخل عناصر كبرى، مادام بينها اشتراك في بعض المقومات والخصائص، يقول: «لأجل ما قلناه هنا، ضبطناها نحن في هذا الكتاب على هذا النحو الذي فيه من الضبط»[1].

وجاء ضبطه لها وفق جنسين كبيرين وهما:

- الجنس الأول: أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود.
- الجنس الثاني: أقسام اللفظ من جهة دلالته على المعنى.

وجاء كل قسم منهما شاملا لأصول يوضحه التشجير الآتي:

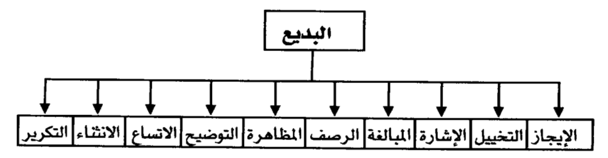


١- المرجع نفسه، ص: ١٧٣.

أما السجلماسي، فقد تأمل جزئيات البديع، وقدر أنها تؤول، بعد النظر الدقيق، إلى أن تدمج في أجناس عالية تمثل كليات حاصرة لنزعة التكثير والتفريع التي لا تخضع لأي ضابط.

وقد مثل هذا الهاجس هدفا بارزا في تجنسيه لأساليب البديع، يقول: «وبعد، فقصدنا في هذا الكتاب إحصاء قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع، وتجنيسها في التصنيف، وترتيب أجـزاء الصناعة في التأليف، على جهة الجنس والنـوع، وتمهيد الأصل من ذلك الفرع، وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدها من المواد الجزئية»[1].

وانتهى الضبط عنده والإحكام إلى أن جعل البلاغة متضمنة لعشرة أجناس عالية، يندرج تحت كل جنس أنواع من الفنون البديعية:



لا ينكر دارس الفوائد التي يمكن أن تجنيها مباحث البلاغة المتناثرة من ضبطها ضبطا محكما قائما على تأمل كل فن بمفرده، واستنتاج علاقات التقاطع والتداخل أو التضمين التي يمكن أن تنشأ بينه وبين غيره قصد أن يلحق به ويدمج فيه، ولذلك، فقد اعتبر د.مفتاح هذا المنحى منهجا يحتاج إليه البلاغيون العرب المعاصرون «الذين ينحون نحوا بلاغيا تقليديا، فهم لا يزالون يجترون المصطلحات والتقسيمات نفسها»[2].

١- «المنزع البديع»، ص: ١٨٠.

٢- «التلقي والتأويل»، ص: ٥٧.

بل إنه يذهب إلى أخطر من ذلك، فيؤكد أن ما يلاحظ على الكتب الضابطة لحقل البديع، والمنتهجة لأسلوب الاستنتاج من هنات وضعف، إنما مرده إلى كتب الإعجاز والبلاغة غير المنطقية القديمة، «فقد اضطرت خصائص اللغة العربية ابن البناء، مثلا، إلى الالتجاء إلى الكتب الإعجازية الأدبية لأخذ بعض تقسيماتها وكثير من مصطلحاتها، وإن أدخلت عليه هلهلة ما في كتابه إذا ما قيس بكتاب السجلماسي مثلا، لقد طغت تلك التقسيمات وتداخلها وركوب بعضها بعضا في بعض فصول الكتاب، لأن تلك التقسيمات لم تكن على فروق دقيقة ومميزة، وإنما على مماحكات لغوية»[1].

وتحميل المسؤولية لكتب الإعجاز والأدب مجرد دعوى لم يقدم الباحث عليها دليلا، فضلا عن أن مثل ذلك الكلام لا ينفع معه التعميم والتهويل، وإنما يقتضي تعيين تلك الكتب واستخراج الأدلة الشافية على أنها تتحمل مسؤولية وقوع ابن البناء أو غيره في بعض الضعف والقصور أثناء استنتاجه لقوانين البلاغة وأنواعها.

إن قصدنا من إيراد كلام د. مفتاح الذهاب إلى أن الدارس لكتابه يشعر أنه يحتفي بالنسقية المنطقية، ويبرز كيف أنها تفتح علوم البلاغة العربية على الإنجازات الغربية في مجال اللسانيات والمنطق والإعلام[2]، وهذا أمر يحتاج إلى وقفة نقدية.

حقيقة أن جهود السجلماسي وابن البناء سعت، كما يؤكد ذلك د. أحمد أبو زيد[3]، إلى إصلاح البلاغة والبديع، عبر منطق الاقتصاد والمحاور والأجناس، ولعل هذا ما يميل إليه د. علال الغازي، رحمه الله، محقق كتاب

١- المرجع نفسه، ص: ٥٦.

٢- المرجع نفسه، ص: ٣٩

٣- «التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي»، ص: ٤٢.

السجلماسي[1]، لكن ذلك كان مفضيا إلى نتائج سلبية لا ينكرها الدارسون أنفسهم.

وإنصافا لهذه النسقية نقول: إن الفائدة الكبرى والإيجابية العظمى التي حققها أصحابها إنما تؤول إلى أنهم استطاعوا حصر تيار التنافس من أجل حشد أكبر عدد من فنون البديع، واستنباط الأساليب البديعية من شواهدها من الشعر والقرآن وكلام العرب.

أما دون ذلك، فقد وقعت النسقية المنطقية في هنات منهجية وتحليلة لايمكن إغفالها.

من ذلك أنهم حولوا النشاط البلاغي من فعالية ذوقية وأدبية منفتحة، ومتجددة في بيانها وأساليبها التي تنوعت بتنوع المقامات واختلاف الأحوال، إلى قواعد قابلة للضبط والتحديد والتصنيف، فنتج عن ذلك بلاغة تقعيدية معيارية، وهذا يدل على أنه رغم الاختلاف الظاهر بين طريقة السالكين للنسقية المنطقية والحائدين عنها، إذ اعتمد أصحاب الأولى على الاستنتاج، واقتفى الآخرون آثار النماذج والشواهد مستقرئين فنونها وأنواعها، فإنهما يتفقان في النتائج النهائية، لأن كليهما أفضى إلى ذخيرة من التعقيدات والتحديدات والأجناس والأنواع.

ومرد ذلك إلى أن الروح المنطقية تقوم على مبدأ التحديد، ولا يستقيم لها تحليل أو تطبيق إلا بعد إحكام التحديد الدقيق للأشياء.

١- وذلك في قوله: «وبالمنزع إشارات تؤكد سبقه لهذا الوضع العلمي والمنهجي الفريد في توظيف محكم للفكر الهيليني وأعمق ما في التراث الأدبي العربي كي يصير للنقد العربي قانون علمي تنظيري يقوم النقد والبلاغة، ويخرجهما من الخلط الاصطلاحي الذي عرفاه خلال قرون سابقة من الاجتهاد غير المبني على النظرية العلمية السليمة، وهذا ما جعله لدي فيلسوفا أولا وناقدا بلاغيا ثانيا». (انظر صفحة ١٠٤ من مقدمة التحقيق).

ومقولة التحديد تقوم على الاعتبارات الآتية:

- هناك حدود وفواصل بين الأشياء لتباينها وتقابلها.

- وجوب رَدِّ التداخل بين الأجناس والأنواع ليلحق كل نوع بجنسه الذي ينتمي إليه.

وقد كانت هذه الاعتبارات منطلق البحث عند السجلماسي، فهو القائل بين يدي تبيانه للإشكال الحاصل في مسألة التداخل بين الأساليب، حيث يعبر عن المدح بصيغة الذم أو العكس، وعن الأكثر بالأقل، ويشار إلى الواجب بالمحال، والعكس: «... وقد تقرر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يحمل بعضها على بعض، ولا يدخل بعضها، ولا يترتب تحت بعض لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتين وقولي الجوهر وتباينهما»[1].

وإن الحرص على أن يفصل بين أجناس البديع وأنواعه هو الذي جعلهم يتنافسون في صياغة تعريفات دقيقة ومنطقية للفنون والأساليب، فكانت عنايتهم بالضبط والجمع والمنع أوفر من عنايتهم بتحليل الشواهد والنصوص التي ليست البلاغة والبديع إلا وسيلة من وسائل المنهج، لا غاية من غاياته.

وبالرغم من إعلانهم العام، في مستهل جهودهم، بأن من أهدافهم ضبط قوانين تأويل القرآن، ومساعدة المرء على إدراك إعجازه، فقد ضاع هذا الهدف الكبير، الذي هو أصل الأهداف وأرجحها، في زحمة الاشتغال بالتحديد المنطقي لفنون البديع. فالسجلماسي يقرر بأن الصنعة البلاغية والملكة البيانية نهج يتوصل به إلى «الوقوف على لطائف معاني تنزيله ... (و) معرفة وجه إعجاز نظمه»[2].

١- «المنزع البديع»، ص: ٢٨٩.

٢- «المرجع نفسه»، ص: ١٧٩.

وسعى ابن البناء المراكشي إلى أن ينتفع بكتابه في فهم القرآن والسنة[1]، وأن يكون دليلا يعرف به «التفاضل في البلاغة والفصاحة، وهو قدر كاف في فهم كتاب الله وسنة نبيه في المخاطبات كلها»[2].

لكن هذا الإعلان يضمر حين يتيه القارئ في دهاليز التصنيف والتجنيس والتقعيد المنطقي للظواهر والأساليب.

ونحن لا نلقي هذا الكلام ادعاء، وإنما لنا في ما أورداه خير دليل على أن النسقية المنطقية في دراسة بديع القرآن أخلت بشروط ومواصفات تعتبر أساس المنهجية البيانية كما نرى في حينه.

وسنقف على الأثر الخطير لهذه النسقية في مجال التحديدات والمصطلحات، وفي تحليل الشواهد القرآنية، مؤكدين أن النماذج والأمثلة كثيرة، وإن الاقتصار على بعضها يفي بالغرض، لأن الهدف هو إبراز الأثر السلبي بالقصد الأول والأخير، وليس من هدفنا الإطالة ولو بالقصد التبعي.

امتازت تعريفات البلاغيين القدامى لفنون البديع بالوضوح والإيجاز، لأن الهدف انحصر، عندهم، في توضيح الدلالة المفهومية للفن، ثم كانوا يهرعون إلى سوق الشواهد وتحليل بعض نماذجها من القرآن والشعر وكلام العرب، حتى أضحت تلك المنهجية ملمحا ظاهرا في خطابهم، فسميت، بذلك، منهجية المدرسة الأدبية في دراسة البديع[3].

أما مع طغيان النسقية المنطقية، فقد أصبح التعريف ينحو، في الغالب، نحو الصياغة المنطقية الحاصرة لدقائق العناصر وجزئيات الأنواع، والمتلبسة

١- «الروض المريع»، ص٦٩.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٧٤.

٣- «مناهج تجديد ...» ص: ١٠٥.

بالغموض والإطناب المخل بالمعنى، أو المتعب للمتلقي الراغب في فهم ما يرمي إليه المصطلح.

فمصطلح الإيجاز، مثلا، واضح ومعهود، وعندما يريد السلجلماسي تناوله، فكأنه لمس في تعريف الأولين نقصا أو قصورا رغم أنه يورده لفظا وخطا، فارتأى أن يصوغ له تعريفا آخر، فجاء على الشكل الآتي:

«وإذ تقرر أثر المواطئ، فالفاعل هو قول مركب من أجزاء فيه مشتملة بمجموعها على مضمون تدل عليه من غير مزيد، وقال قوم: «هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحرف».

وإسم الإيجاز هو إسم لمحمول يشابه به شيء شيئا في جوهر مشترك لهما محمول عليهما من طريق ما هو حمل تعريف الماهية، والمحمول كذلك هو الجنس، فلذلك، فهو جنس عال تحته نوعان.

أحدهما: المساواة، والثاني المفاضلة»[1].

إن تعريف السجلماسي للإيجاز يحتاج إلى تعريف، والتعريف الثاني لا يمكن أن يتم إلا بتعريف ثالث يختص بالكم الهائل من المفردات التي لها تعلق بالمنطق، وخرجت عن أن تكون مفردات لغوية ومعجمية، مثل: الموطئ، والمركب، والجزء، والمحمول، والجوهر المشترك، والماهية، والحمل، والجنس، وكلما نهج القارئ سبيل فهم هذه المفردات/ المصطلحات، نسي، حتما، أنه كان بصدد وقوفه على تعريف للإيجاز، تلك الظاهرة البلاغية التي تميز خطاب الأدباد والشعراء، وفي أسلوب القرآن الكريم حظ كبير منها.

وقِس على هذا النهج كثيرا من تعريفاته لمختلف الفنون البديعية، ولنأخذ، تمثيلا لاحصرا، قوله في تعريف مفهوم «الرصف» : «وقول جوهر الرصف

١- «المنزع البديع»، ص: ١٨١ - ١٨٢.

هو تركيب القول، والقول المركب من أجزاء فيه لها وضع بعضها عند بعض، واقتضاء بعضها وترتيب لبعض، وحاصل هذا الجنس هو وضع في القول، والوضع هو النوع السادس من الجنسين الثاني المدعو العرض من كتاب «المقولات»، وقد تقرر هنالك أنه، أعني الوضع، إنما أن يكون للشيء بالإضافة إلى ذاته كالأجزاء للإنسان، فإنه لو لم يكن شيء غيره لكان وضع أجزائه معقولا، وإما أن يكون للشيء وضع بالإضافة ما لم يكن له وضع بذاته، والوضع بالمعنى الأول هو الموجود للفظ والقول مطلقا، وبالمعنى الأول والثاني معا هو الموجود للقول في هذا الجنس ....، واسم الرصف هو إسم لمحمول يشابه به شيء شيئا في جوهره المشترك لهما، إذ كان الرصف جنسا عاليا يحمل على نوعين تحته وسيطين، الأول الإرصاد، والثاني، التحليل»[1].

وإذا انتقلنا إلى مفهوم «الإرصاد» و«التحليل» بغية استجلاء معنى الرصف، لأن من شأن معرفة الجزئيات أن يقود إلى تمثل الكليات، وجدنا أنفسنا إزاء سلسلة طويلة من المفردات المنطقية والمصطلحات العقلية تلج بالقارى عالم التقسيمات المجردة، فننسى أننا بصدد تحليل ظاهرة بديعية موجودة في لغة طبيعية نحتاج إلى أن نكتنه سرها وجماليتها المفضية إلى إدراك القوانين المتحكمة في نظم الخطاب الأدبي والقرآني، ثم تأويلها بموجب تلك القوانين تأويلا سليما[2].

وليس هذا المنهج خاصا بالسجلماسي، فقد سلك مهيعه ابن البناء[3]، وإن

١- المرجع نفسه، ص: ٣٢٨ - ٣٤٠.

٢- انظر تعريفات أخرى تخضع لنفس المنطق في الصفحات الآتية: ٢٩٢ - ٣١١ - ٣٨١.

٣- إن كون السجلماسي وابن البناء عاشا في مرحلة زمنية متقاربة يجعل من الصعب الحكم بمن أخذ منهما عن الآخر، وتأثر به، (انظر في ذلك مقدمة محقق الروض المريع، ص: ٤٨-٤٩). إن في إيجاز عبارة ابن البناء، وإضافات السجلماسي في الأنواع والأقسام ما يوحي بأخذ الثاني عن الأول، والله أعلم.

لم يبالغ مبالغة الأول، ونكتفي بإيراد مثال واحد له بين يدي تعريفه لـ«العكس»، و«التبديل»، يقول: «ومن هذا القسم ما يقال له العكس والتبديل، ويقال له المقايضة، وهو أن تكون قضية مركبة من متنافرين تذكر مع عكسها، كقول الله تعالى: ﴿ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ ﴾[1]، وقول الشاعر:

فما كل ذي لب بمؤتيك نصحه   وما كل مُوت نصحَه بلبيب[2]

فهذا البيت عرف فيه أن هذه القضية السالبة الجزئية تنعكس كنفسها، وهو شيء لايعرف بنفسه، إذ ليس كل قضية سالبة جزئية تنعكس كنفسها»[3].

فابن البناء لا يتحفظ، في هذه المناسبة وفي غيرها، من استعمال مصطلحات تنتمي إلى المنطق والفلسفة، وتحاكي أساليب المتكلمين والمناطقة، ولئن كان الأستاذ رضوان ينشقرون ذهب إلى أن ابن البناء «يستعمل من تلك الألفاظ والمصطلحات ما يتناسب مع الغرض البلاغي الذي يعنى به، وما يساعد على تقريب الأقسام والأنواع التي تتفرع إليها تلك الأغراض وزيادة توضيحها»[4]، فإن هذا الحكم نسبي، لما لحق صياغته، في مناسبات، من تعقيد في التقعيد والتقسيم، وإن لم يصل به ذلك إلى ما حل بأسلوب السجلماسي كما يشهد عليه كلامه.

وإذا تركنا مجال التحديدات إلى تحليل الشواهد القرآنية، فإننا نلاحظ تفوق ابن البناء والسجلماسي في الوقوف على بعض الأسرار الفنية والجمالية في الخطاب القرآني وفق سنن أهل البيان والبلاغة الذوقية، من ذلك تحليل ابن

١- سورة فاطر/١٣.

٢- ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة، بغداد، ط: ٢، ١٩٦٤، ص:٩٩.

٣- «الروض المريع»، ص: ١٦١.

٤- «الروض المريع»، من مقدمة المحقق، ص: ٤٦-٤٧.

البناء للآية الدالة على «تجاهل العارف»، وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[1]، يقول: «ومعلوم أنا على هدى، وأن الكفار في ضلال مبين، لكنه خرج الكلام مخرج الشك للتجاهل والمسامحة، وقطع النزاع بأهون سعي، والإمهال لهم في النظر، ولا شك فيه على الحقيقة»[2].

إلا أن الغالب على أصحاب النسقية المنطقية طغيان التحليل المنطقي العقلاني، وسنكتفي بنموذجين، أولهما لابن البناء، وثانيهما للسجلماسي، فهما كافيان في الدلالة على التأثير السلبي للنسقية المنطقية في مجال تحليل الخطاب القرآني.

عرض ابن البناء لأوجه التشبيه والمناسبة فيه، ثم تطرق إلى مشاكلة النظم في الخطاب، واعتبر الترتيب عنصرا أساسيا فيه، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾ ﴾[3]، ثم شرع يحلل أبعاد التشاكل في الآية، فقال: «قرن بين الجوع والعري، وجعل سلبهما مضافا لآدم، وقرن بين الظمأ والضحى، ووصفه بسلبهما عنه، ومتى كان السلب صفة فهو غير بسيط، بل يراد به إثبات ما يناقضه، فتكون العبارة عن أحد النقيضين بسلب الآخر لأنهما لا يرتفعان معا»[4].

ويتناول السجلماسي موضوع الحذف في القرآن، فيمثل له بقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴾[5]، ويشرحه بالطريقة الآتية: «فهذا قول مركب من أجزاء أربعة، نسبة الأول منها

١- سورة سبأ/ ٢٤.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٣١.

٣- سورة طه/ ١١٨-١١٩.

٤- «الروض المريع»، ص: ١٧٠.

٥- سورة هود/ ٣٥.

إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الرابع، غير أن بعضها متروك لقطع دلالة ما بقي عليه، وتقديره برد المحذوفات منه إلى التصريح، إن افتريته فعلي إجرامي وأنتم براء منه، وعليكم إجرامكم وأنا بريئ مما تجرمون، فنسبة قوله: «فعلي إجرامي» وهو الأول، إلى قوله: «وعليكم إجرامكم»، وهو الثالث، كنسبة قوله: «وأنتم براء منه» وهو الثاني، إلى قوله: «وأنا بريئ مما تجرمون»، وهو الرابع، واجتزئ من كل متناسبتين بأحدهما»[1].

ويمكن للقارئ أن يحكم بنفسه على ماذا أفاده هذا النظر المنطقي، القائم على القسمة الرباعية، والمفترض لتقديرها في حال انعدامها، في إدراكه لسر الحذف في الآية الكريمة، وله أن يتساءل عما أضافته مقولة النسبة إلى فهمه لها.

وللوصول إلى حكم علمي موضوعي، يمكن للقارئ أن يقارن الكلام السابق بما ورد عند البلاغيين والمفسرين أصحاب الاتجاه البياني، ونقتصر، هنا، على ما قاله الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴾[2]، حيث ربط الدلالة بالمقاصد التربوية ممثلة في استشعار قيمة النعم، والابتعاد عن موارد الشقاء بدوام حضور التحذير من مغبة الغفلة والنسيان، وذلك «أن الشبع والري والكسوة والكن هي الأقطاب التي يدور عليها كفاف الإنسان، فذكره استجماعها له في الجنة وأنه مكفي لا يحتاج إلى كفاية كاف ولا إلى كسب كاسب، كما يحتاج إلى ذلك أهل الدنيا، وذكرها

١- «المنزع البديع» ص: ١٩٦.

وانظر نماذج أخرى من تحليلاته المنطقية في قوله تعالى: ﴿ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾ (الأنبياء/٥)، وقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة/٢٢٢)، حيث التقسيم النسبي الرباعي، وإلحاق الأول بالثاني، والثاني بالرابع، في لغة منطقية ينضب معها روح التمثيل البياني والتشريعي للخطاب (ص: ١٩٦ - ١٩٧).

٢- سورة طه/١١٨

بلفظ النفي لنقائضها التي هي الجوع والعري والظمأ والضحو، ليطرق سمعه بأسامي أصناف الشقوة التي حذره منها حتى يتحامى السبب الموقع فيها كراهة لها»[1].

إن الدلالة النفسية التأثيرية، والمعنى الوجداني للآية يضيع في زحمة الرصف المكثف لمفردات المنطق، وتقسيماته القائمة على فكرة الحدود والقضايا العقلية، وبهذا ضيعت البلاغة أحد أكبر أدوارها، وهو أن تساعد القارئ على إدراك سر إعجاز القرآن، يقول د.لطفي عبدالبديع: «لقد أتيت نظرية اللغة عند البلاغيين من أمرين: أولهما الحدود التي أقامها النظر العقلي بين لحظات الكلمات الحية، مما أفضى إلى عقمها وتعطيلها عما لها من قدرة على اقتناص مظاهر الوجود وإحضار الكائنات وتمثيل الأشياء.

وثانيهما: التحليل المنطقي الذي لا يعتبر في الحكم على الشيء تصور المحكوم عليه وبه، والحكم بحقائقها، بل يجري في الجمل والعبارات مجرى القضايا المحضة التي لا مرجع لها في باب المعرفة إلا الحدود والتعريفات»[2].

فتحولت البلاغة من أسلوب في الفهم ووسيلة إلى الإدراك، إلى غاية تساق لها الشواهد، لتؤكد صحة مقولاتها المنطقية وتقسيماتها الذهنية المجردة، علما بأن اللغة الطبيعية، والإبداع جزء منها، لا يخضع لمقاييسها، لأنها لغة تقوم على الإيحاء والخيال والوجدان، وهي عناصر متلبسة باللغة، من جهة، وغير داخلة في موضوع المنطق، من جهة ثانية، وهذا شأن الدلالة، ففيها «عناصر غير لغوية لا تنفصل عن اللغة، منها النفسي وغير النفسي، فكيف يتأتى للمنطق، بعلاقاته العقلية أن يبلغها»[3]، وهو، إن بلغها، فالراجح أن يتعسف في تحليلها، لأنه يريد أن يخضعها للقضايا العقلية، والمقولات المنطقية.

١- «الكشاف» ج/٢، ص: ٥٥٦.

٢- «التركيب اللغوي للأدب» ص: ٣٧.

٣- المرجع نفسه، ص: ٣١ - ٣٢.

فأي استصلاح هذا الذي ينسبه بعضهم إلى هؤلاء البلاغيين، وإذا كان صنيعهم قد أسدى بعض المعروف للبلاغة، في جانبها التنظيمي التصنيفي، بإيقافه لآلة الاختراع والتكثير في الألقاب والمفاهيم، فإن المستوى التحليلي التطبيقي يشهد، على عكس ذلك، بالأثر السلبي الذي لا ينبغي السكوت عنه، لأن البلاغة آلة لا يتصور لها هيأة إلا في كونها وسيلة لتمثل الخطاب واكتناه أسراره.

والغريب أن الناهجين لذلك السبيل يسترسلون في صنيعهم، وكأن لا مقدرة لأحد على أن يفهم الخطاب إلا بتلك الوسائل والآليات، علما بأن تاريخ التفسير يدحض هذا، ويبرز، في المقابل، كيف أن فهم القرآن غير متوقف، في أي مستوى من مستوياته على إتقان صنعة المنطق، ولغة التجريد، وإحكام طرائق المناطقة في النظر والتحليل.

والراجح أن هناك أسبابا نفسية تقبع خلف هذه الوضعية، إذ أصبح التفسير والانشغال البلاغي يدوران في فلك الثقافة الشخصية للعالم، وكل واحد يسعى، بوعي أو بدون وعي، إلى البروز بمظهر المحكم لصنعته، الضابط لمعارفه، ولو كان ذلك على حساب الغاية التي تراد من وراء تفسير القرآن للأمة، وهي غاية لا تحققها تلك الثقافة النظرية التي تشبع حاجة البلاغي، لكنها تضوي الطاقة التدبرية لأفراد الأمة، وآحاد الطالبين لسديد التفسير.

ولأمر ما كانت مواجهة العلماء لهذه النبتة، أي المنطق، مواجهة صارمة وعنيفة، وصلت ببعضهم إلى حد الإفتاء بحرمة الاشتغال به.

إلا أن الإنصاف يقتضي التنبيه على أن الأثر السلبي للنسقية المنطقية لا يتحمل مسؤوليته السجلماسي وابن البناء وحدهما، بل لقد تسربت ملامحه إلى بنية البلاغيين قبلهما، وهو، إن كان في جانب التحليل خفيا، فقد كان بارزا في مستوى الألقاب والمصطلحات، وسنعرض لبعض منها مما ورد عند

ابن أبي الإصبع وابن النقيب، ليعلم بالدليل أن المسؤولية تاريخية أسهمت فيها أوضاع ثقافية، وشارك فيها أعلام متأثرون بهذا العلم أو ذاك، إلا أنها وصلت قمتها العقلية مع البلاغيين المغاربة المذكورين سابقا.

وسنقتصر على مصطلحات النفي والإثبات، ونفي الشيء بإيجابه، وإثبات الشيء بنفيه عن ذلك الشيء، وحصر الجزئي وإلحاقه بالكلي.

أ - النفي والإثبات:

انطلق ابن النقيب من المقولة المنطقية التي تنص على أن ثبوت الخاص يدل على ثبوت العام، ولا يدل نفي الخاص على نفي العام[1]، ليقرأ، من خلالها، بعض الشواهد القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾[2]، فأشار إلى أن الآية استعملت «النور» بدل «الضوء» وآثرت فعل «ذهب» بدل «أذهب»، ولذلك الاختيار أسرار توضحها مقولة النفي والإثبات.

فالنور أعم من الضوء، لأنه يطلق على الكثير والقليل، بخلاف الضوء الذي يطلق على القدر الكثير، فقد نفى الله عنهم النور العام ليتوجب عنه نفي الضوء الخاص، وفي ذلك النفي إثبات لنقيض النور وهو الظلام، وبما أن «الإذهاب بالشيء لا يمنع من عود ذلك الشيء بخلاف الذهاب»، الذي يفيد المنع من الرجوع، فقد استعمل القرآن فعل «ذهب» دون «أذهب»[3] لينفي

1- نورد مثالا لهذه المقولة ذكره محقق كتاب ابن النقيب وهو: الإنسانية والحيوانية، فالإنسانية أخص من الحيوانية حيث كل إنسان لابد وأن يكون من الأحياء، ولكن ليس كل حي إنسانا، فإن إثبات الإنسانية يوجب إثبات الحيوانية، ولا يوجب نفيها نفي الحيوانية، فهناك غيره من الكائنات الحية الكثيرة (انظر هامش ٢ من صفحة ٣٨٠، من «مقدمة تفسير ابن النقيب».

2- سورة البقرة/١٧.

3- هذا مذهب ابن الأثير، وقد رد عليه أبن أبي الحديد بنفي الفرق بين معنى «ذهب» و«أذهب». انظر الخلاف في ذلك في «الفلك الدائر على المثل السائر». ج/٤، ص: ٢٣٤.

احتمال عودة النور إليهم بعد ضلالهم.

واتباعا لنفس النهج، فسر قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾[1]، ففي الآية نفي لأن يكون به فرد من الضلالة وحالة منها، ولو قيل «ليس به ضلال»، لانتفى العام الكثير، واحتمل عدم نفي القليل[2].

ب - نفي الشيء بإيجابه:

تمت الإشارة إلى هذا الفن، مع ذكر شاهده القرآني، عند ابن رشيق[3]، وعرفه ابن أبي الإصبع بقوله «هو أن يثبت المتكلم شيئا في ظاهر كلامه، بشرط أن يكون المثبت مستعارا، ثم ينفي ما هو من سببه مجازا، والمنفي حقيقة في باطن الكلام هو الذي أثبته لا الذي نفاه»[4].

ثم شرع في تلحيل بعض الشواهد القرآنية، دون أن يدري بأن تعريفه يحتاج إلى تحليل، وذلك أن تركيبه غلبت عليه الصياغة المنطقية، فتوالت مفردات النفي والإثبات تواليا يحتاج إلى فضل تأمل ليستقر مفهوم هذا الفن في ذهن القارئ.

ومنشأ ذلك أن المفهوم يتركب من طبقات، فهناك النفي الظاهري، وهو غير مقصود، ثم هناك النفي العميق، وهو المراد. يتضح ذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾[5]، فبحسب ظاهر الكلام، فإن المنفي هو الإلحاف في السؤال، لكن المنفي، في باطن الكلام، حقيقة نفس

١- سورة الأعراف/٦٠-٦١.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٨١.

٣- «العمدة» ج/٢، ص: ٦٩٦.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٥٢.

٥- سورة البقرة/٢٧٣.

السؤال إلحافا كان أو غير إلحاف»[1]، وبهذا النفي يتحقق إثبات مدح المؤمنين بالتعفف وإيجابه لهم.

ولا يكتمل معنى الآية إلا بالانتقال من طبقة إلى أخرى، وإحكام علاقة النفي بالإثبات، وما يلزم عن أحدهما للآخر، وهذا كله منهج طارئ لا يتوقف عليه فهم الآية، ولا يضيف إلى حسن إدراكها جديدا.

جـ - إثبات الشيء بنفيه عن ذلك الشيء:

سنتجاوز الصيغة الطويلة لهذا المصطلح، وسنسلم، مع محقق كتاب «بديع القرآن» بأن هذا الفن مما اهتدى إليه ابن أبي الإصبع، وصاغ له لقبه، ولنقصر حديثنا على أثر المنطق فيه، مركزين على شاهده من القرآن.

فقد عرفه بأن «يقصد المتكلم أن يفرد إنسانا بصفة مدح لا يشركه فيها غيره، فينفي تلك الصفة في أول كلامه عن جميع الناس، ويثبتها له خاصة»[2].

واعتبر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3] من شواهد هذا الفن.

وبتحليلها على ضوء المفهوم، يتضح أنها لا تنطبق على تراتبية النفي العام والإثبات الخاص، فالآية تنفي عن الرسول الرمي لا لتثبته له في نهايتها، وإنما لتثبته لله عز وجل.

وهذا كله على افتراض أن ابن أبي الإصبع يقصد بالمدح مدح الله لرسوله، أما إذا كان يقصد مدح الله لذاته، فذلك مناقض للصيغة الواردة في المفهوم،

١- المرجع نفسه، ص: ١٥٣.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٣٠٣.

٣- سورة الأنفال/ ١٧.

لأنها تتمحض للدلالة على أن هناك متكلما يفرد شخصا آخر بالمدح، وهذه الثنائية غير واردة في نص الآية،، لأن الله هو الفاعل الحقيقي للرمي وغيره.

د - حصر الجزئي وإلحاقه بالكلي:

ذكره ابن أبي الإصبع ضمن الأنواع التي اهتدى إليها ولم يسبقه إليها بلاغي آخر، وعرفه بأنه «أن يأتي المتكلم إلى نوع ما فيجعله بالتعظيم له جنسا بعد حصر أقسام الأنواع منه والأجناس»[1].

والخلفية المحكمة في هذا التعريف ترتد إلى مقولة الجنس والنوع، والعام والخاص، ففي قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾[2]، ذكرت الآية الغيب باعتباره جنسا عاما، لكنها لم تقتصر عليه، بل ثنت بعلم الله بما في البر والبحر، وأضافت إليه أمرا جديدا يتصل بعناصر جزئية في الوجود مثل سقوط الأوراق، والحب في الظلمات.

وذلك أنه من المحتمل أن «يظن ضعيف أنه يعلم الكليات دون الجزئيات، فإن المولدات الثلاث وإن كانت جزئيات بالنسبة إلى العالم، فكل واحد منها كلي بالنسبة إلى ما تحته من الأجناس المتوسطة والأنواع وأصنافها، فقال لكمال التمدح: «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها»، وعلم أن علم ذلك قد يشاركه فيه من مخلوقاته كل من خلق له إدراكا، وهداه إلى طريق ذلك، فشارك فيه، فتمدح سبحانه بما لا يشاركه فيه بقوله:«ولا حبة في ظلمات الأرض» ثم ألحق هذه الجزئيات بعد حصرها بالكليات حين قال: «ولا رطب ولا يابس» لأن جميع المولدات وعناصرها التي تولدت منها ما كان منها في باطن الأرض،

١- المرجع نفسه، ص: ٣١٥ - ٣١٦.

٢- سورة الأنعام/٥٩.

وما خرج إلى ظاهرها لا يخرج من هذين القسمين، وألغى ذكر المعتدل، فإنه ممتزج من هذين القسمين، فاستغنى بذكر الأصل عن الفرع، ثم قال: «إلا في كتاب مبين» إشارة إلى أن علمه بذلك علم من معلومه مقيد في كتاب مبين، فهو يأمن الضلال والنسيان»[1].

وكان الأنسب لابن أبي الإصبع أن يتناول هذه الآية، على ضوء مفهوم التناسب، فيصل إلى أن تخير الإشارة إلى الورق والحب، إنما يرد لإبراز إحاطة علم الله بدقائق الأمور وخفيها، ويكون ذلك مؤديا لوظيفته التربوية، ومؤثرا في نفس القارئ لكتاب الله، فيدفعه إلى استشعار عظمة علم الله وقوته.

إن النسقية المنطقية، أولا، غير قادرة على الاندماج في تحليل بلاغة الخطاب القرآني وبديعه، وذلك لأنها «علم مستقل لا يدخل في صميم البلاغة»[2]، ولأنها، ثانيا، وفية لمقولاتها المنطقية، حريصة على التقسيمات التجريدية، صارفة نظرها جهة التقعيد المنطقي للظواهر والفنون، محللة للشواهد تحليلا منطقيا لا يلتفت جهة الأثر النفسي والتربوي للخطاب.

وقد انتهى المبحث إلى إثارة هذه القضية، وقدم نماذج في مستوى المصطلحات والمفاهيم والتحليلات تؤكد الدعوى السابقة، وتحمل مباحث الجدل وعلم الكلام والمنطق مسؤولية التأثير السلبي في حقل بديع القرآن، تأثيرا مس، أفقيا، حجم الفنون، فكثرت، وأدخل، عموديا، المنطق في لغة التحديد والتحليل، فجفت، وليس للبديع غناء وتطور إلا بنقد هذين الداءين نقدا منهجيا لينفتح السبيل أمام إصلاح بديع القرآن.

وفي هذا المستوى، نرجو لهذه الدراسة أن تكون استجابة للنداء الذي رفعه

١- «بديع القرآن»، ص: ٣١٦.

٢- د. أحمد الشايب: «الأسلوب، دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية»، ص: ٢٩.

أحد الباحثين حول ضرورة «إزالة البحوث الدخيلة التي لا صلة لها بالبلاغة، من منطق، وفلسفة وغيرها، وإبطال الآثار التي بنيت على هذا الدخيل، من الإمعان في الحصر والتحديد والتقسيم، وإعادة تنظيم البلاغة على أسس تتصل بالذوق والجمال والتأثير»[1]، بغية إصلاح هذا العلم الذي شاءت له أقدار ولادته ونشأته ومآله أن يظل مرتبطا بالخطاب القرآني في أسلوبه وبيانه، من جهة، وبالمتلقي عبر تاريخ البشرية، من جهة ثانية.

١-د. أحمد محمد نايل: «البلاغة بين عهدين»، ص: ٢٣.

المبحث الثاني: إقحام مباحث علم التفسير وفنونه

انتهى بنا المبحث السابق إلى تبيان أثر علم الكلام والجدل والنسقية المنطقية في تحديد دائرة البحث البديعي وتناول مسائله، وكان الرأي الراجح أن البلاغة خسرت مكاسب جليلة بانتهاج سبيل المنطق القائم على التحديد الفلسفي والنظر العقلي الجاف، والمسترسل وراء نزعة التفريع والتفصيل والتشقيق في الفنون والأنواع، واتباع طريق المتكلمين وقضاياهم ومناظراتهم.

ولم يكن رجحان هذا الرأي استرسالا خلف دعوى خالية من براهينها، وإنما سيق الدليل تلو الدليل، من قديم البحث البلاغي وحديثه، لتأكيد أن التجديد العلمي للبلاغة، وبديع القرآن جزء منها، إنما يتم باستصلاح آلياته ووسائله، وانتهاج سبيل المنهجية البيانية التي نفرد لها مبحثا قادما، باعتبارها أنجع الوسائل لطبيعة البلاغة وأدبية الخطاب.

ولم تكن آليات المنطق والكلام المسؤول الوحيد عن أزمات بديع القرآن، بل رافقها، في ذلك، نزعة التكثير وإقحام فنون ومباحث تنتمي إلى التفسير وعلم الشعر والنقد.

وقد جعلنا هذا المبحث، والذي يليه، خاصين بإثارة القضايا المرتبطة بهذا الإشكال، عسى أن يتضح فصل المقال فيما بينها وبين بديع القرآن من الانفصال.

وعلم التفسير هو «علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها،

ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[1].

إن هذا التعريف يحدد مجال علم التفسير، ويدخل ضمنه مختلف المحاور التي تصنف عادة، في حقل علوم القرآن، بل إنه يتجاوز ذلك إلى قضايا تخص علم الفقه وأصوله.

وإذا كان يركز على موضوعات التفسير، فإن تعريفا آخر لأبي حيان، يبرز الأدوات، أو الآلات، المساعدة على ولوج تلك الموضوعات، يقول: «التفسير علم[2] يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك»[3].

١- السيوطي: «الإتقان في علوم القرآن» ج/٤، ص: ١٦٩.

٢- اعتاد قدماء المفسرين ومحدثوهم أن يتحدثوا عن «علم التفسير»، لكننا وجدنا الطاهر بن عاشور، من المحدثين، يعتبر هذه التسمية نوعا من التسامح، لأن قضايا التفسير ومباحثه لا تنطبق عليها صفة «العلمية» وفق الاقتضاء المنطقي. (انظر التحرير والتنوير ج/١، ص: ١٢).

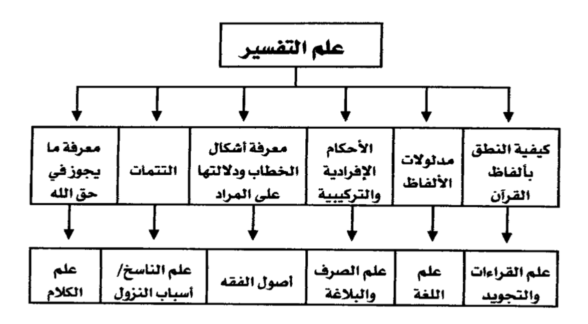
والحاصل إن إضافة العلم إلى حقل التفسير تتجاوز الأفق المنطقي لتتحول إلى تقليد متبع ومقبول في مجال فلسفة العلوم، إذ من المؤكد أن العلوم تتمايز وتتباين بتمايز موضوعاتها وتباين حقولها، فـ«حقيقة كل علم مسائله» (التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ص: ٧)، و«موضوع كل علم يبحث في عوارضه الذاتية» (نفس المرجع والصفحة). وليس في «علم النفس» أو «علم الاجتماع» أو «علم التاريخ»، أي تقيد بقواعد المنطق وتحديداته، ومع ذلك، لا أحد يستطيع أن يجادل اليوم، فيدعي أنها ليست علوما، وكذلك الأمر بالنسبة لعلم التفسير.

يقول التهانوي، شارحا العملية التي بموجبها يتم التمايز بين العلوم والمعارف،: «واعتبروا، أي العلماء، أحوالها الذاتية، أحوال العلوم، وجعلوها علما منفردا بالتدوين، وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه، فصارت كل طائفة من الأحوال المشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى مشاركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها، بموضوعاتها، وهذا أمر استحساني، إذ لا مانع عقلا من أن يعد كل مسألة علما برأسه، ويفرد بالتعليم» (المرجع نفسه، ص: ٧-٨).

وبهذا يتضح أن إطلاق صفة «العلمية» على التفسير ليس من باب التسامح، وإنما هو من اقتضاءات البحث العلمي.

٣- أبو حيان «البحر المحيط» ج/١، ص: ١٣.

وهكذا يكون علم التفسير، عنده، شاملا لما يلي[1]:



وإذ تبينت أروقة علم التفسير وحقوله وقضاياه، فإننا نبادر إلى القول إن علماء بديع القرآن أدرجوا في هذا الحقل مباحث وقضايا تتعلق بعلم التفسير، ولعل

١- المرجع نفسه، ج/١، ص: ٦ - ٧. ويلاحظ أنه يتعامل مع مجموعة من العلوم باعتبارها مجرد أدوات، إذ «العلوم إما آلية أو غير آلية» لأنها إما أن لا تكون في أنفسها آلة لتحصيل شيء آخر، بل كانت مقصودة بذواتها، أو تكون آلة غير مقصودة في أنفسها، الثانية تسمى آلية، والأولى تسمى غير آلية («كشاف اصطلاحات الفنون» ج/١، ص: ٦)، وبهذا تكون الآلات أو العلوم الآلية مجرد وسيلة يستعان بها على معرفة أصول العلوم غير الآلية وفصولها وقضاياها. وللتمثيل، نقول إن علم أسباب النزول، باعتباره فرعا من علوم القرآن، لا يراد لذاته، وإنما يتم الاشتغال به لأنه يساعد على إضاءة بعض الجوانب في الآيات، كما أنه يرفع العديد من الإشكالات. والغريب أن «أمين الخولي» يرى أن إضافة تلك الأدوات مجرد تكلف في التعريف، وذلك في قوله: «ومنهم من يتكلف له التعريف، أي علم التفسير، فيذكر في ذلك ما يشتمل غير التفسير من العلوم، كعلم القراءات، كما يشتمل أقدارا من علوم أخرى، يحتاج إليها في فهم القرآن كاللغة، والصرف، والنحو، والبيان ... والمسلك الأول - أي عدم إدخال الأدوات ضمن التعريف - أسلم وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى» (انظر دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية - ج/٥، ص: ٣٤٨).

وقد ظهر أن ذكر الأدوات والآلات ينفع في تحقيق علم التفسير تحقيقا دقيقا، ومن ثم، يبعد أن يكون اجتهادهم تكلفا.

سبب ذلك واضح، إذ أن العلمين معا يشتغلان بالخطاب القرآني، بل إن علم البديع يعتبر وصلة وذريعة إلى إدراك إعجاز القرآن، وتذوق أساليبه البيانية.

وقد احتكمنا، في وضع اليد على المباحث المنتسبة لعلم التفسير إلى الاعتبارات الآتية:

- إذا كان المبحث يثير مسائل تتصل بأمر فهم الخطاب، وتوجيه دلالته، وتأويله، فإنه يلحق بالتفسير.

- وإذا كان المبحث يعرض لمسائل تتصل بتوجيه القراءات، أو توجيه أقوال المفسرين، فإن مكانه الطبيعي هو علم التفسير.

- وإذا كان المبحث يرتبط بإحدى قواعد التفسير، فإلحاقه بها أولى، واستقراره فيها أحق.

- وأخيرا، فإننا نهرع إلى تحكيم تعريف القوم لعلم البديع متى نشب الخلاف، وظهر أن لأنصار إقحام تلك الفنون ضمن دائرة البديع القرآني بقية من شبهة يستندون إليها.

واحتكاما إلى هذه الاعتبارات، ظهر لنا أن بعض الفنون لا يجوز استعراضها وتناولها ضمن فنون البديع، والواجب فيها أن تعود إلى حقل علم التفسير: وهي: الاقتناص، والمدرج، والمواربة، والتوجيه، والاعتذار، والمحتمل الضدين، وعتاب المرء نفسه، والنوادر، والعنوان، والإسجال بعد المغالطة.

١ - الاقتناص:

قنص الصيد يقنصه قنصا واقتنصه بمعنى صاده[1]، وهذا المعنى ملحوظ في صياغة مصطلح «الاقتناص»، إذ هو، كما نقل السيوطي عن ابن فارس «أن

١- «لسان العرب» ج/٧، ص: ٨٣، مادة «قنص».

يكون كلام في سورة مقتنصا من كلام في سورة أخرى، أو تلك السورة»[1]، بمعنى أن يكون الكلام مصطادا من سياق آخر داخل خطاب القرآن.

وقد قدم له السيوطي نماذج، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ أَجْرَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[2]، فقد اقتنص من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾[3] باعتبـــار أن الآخـــرة دار ثواب لا عمل فيها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ ﴿٥١﴾﴾[4] فهو، بنظر السيوطي، مقتنص من أربع آيات، وذلك أن الأشهاد أربعة وهم:

- الملائكة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[5].
- والأنبياء، في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾[6].
- وأمة محمد عليه السلام، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[7].
- وأعضاء الإنسان، لأن الله يقول: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾[8] [9].

وبتأمل مصطلح «الاقتناص» وقراءة شواهده، على ضوء مفهوم البديع،

١- «معترك الأقران» ج/١، ص: ٢٩٧.

٢- سورة العنكبوت/٢٧.

٣- سورة طه/ ٧٥.

٤- سورة غافر/٥١.

٥- سورة ق/٢١.

٦- سورة النساء/٤١.

٧- سورة البقرة/١٤٣.

٨- سورة النور/٢٤.

٩- «معترك الأقران»، ج/١، ص:٢٩٧.

يصل الدارس إلى أنه لا يتعلق بجوانب أسلوبية في الخطاب، ولا يتصل بمحسنات تمس بنية الألفاظ والتراكيب، وإنما يتعلق الأمر فيه بأن ما ورد مجملا في آية معينة، فصل في آية أخرى، وما ذكر منها في سياق، وضح في سياق آخر، انطلاقا من القاعدة التفسيرية التي تنص على «أن القرآن يفسر بعضه بعضا».

يقول ابن تيمية: «إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان، فقد بسط في موضع آخر»[1].

ويقول الشاطبي: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح»[2].

وقد صار المحدثون على هدي هذه القاعدة، حيث كان الأحسن، يقول محمد عبده، «أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه بعضا»[3].

وبهذا الاعتبار، فإن الاقتناص وسيلة من الوسائل النافذة في منهج المفسرين، وطريقة من طرق الكشف عن معاني الآيات القرآنية، ومن ثم، فإنه أحق بالانتماء إلى علم التفسير، ولا وجه لإلحاقه بعلم بديع القرآن.

١- ابن تيمية: «الفتاوى» ج/١٢، ص: ٣٦٣.

٢- الشاطبي: «الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: محمد عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط:٢، ١٩٧٥، ص:٤٠٦.

٣- «تفسير المنار»، ج/١، ص: ٢٢،

٢ - المدرج:

يرتد هذا المصطلح إلى الأصل اللغوي درج، وتؤول دلالة الفعل إلى المعاني الآتية: فدرج الشيء في الشيء يدرجه درجا وأدرجه: وأدخله. ويقال لما طويته وأدخلت بعضه في بعض أدرجته، لأنه يطوى على وجهه ويلف[1]، وأدرج الكتاب في الكتاب أدخله وجعله في درجه، أي في طيه، وأدرج الميت في الكفن والقبر أدخله.

وقد انتقل الإسم إلى معناه الاصطلاحي لعلاقة المناسبة بينهما، ذلك أن «حقيقة المدرج في أسلوب القرآن، أن تجيئ الكلمة إلى جنب أخرى كأنها في الظاهر معها، وهي في الحقيقة غير متعلقة بها»[2].

ويقصد الزركشي بالجار والمجرور «معها» أن الكلمة داخلة ضمن مكونات الجملة من حيث المستوى السطحي للعبارة، لكن التأمل فيها يهدي إلى أنها مستقلة عن الجملة، وتكون بداية جملة ومعنى جديدين.

من ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴾[3]، فقد انتهى قول المرأة عند «وإنه لمن الصادقين»، وما يليها فهو من كلام يوسف عليه السلام[4].

ومنه قوله تعالى على لسان بعض المكذبين: ﴿قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ ﴾[5]، فقد انتهى تعجب المكذبين وحسرتهم، وبعدها يجيء كلام الملائكة: «هذا ما

١- «لسان العرب»، ج/٢، ص: ٢٦٩، مادة «درج».

٢- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٢٩٤.

٣- سورة يوسف/ ٥١ - ٥٢.

٤- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص:٢٩٤.

٥- سورة يس/٥٢.

وعد الرحمن وصدق المرسلون»[1].

إن مصطلح «المدرج» دخل إلى حقل بديع القرآن مع جهود الزركشي الذي استمده من علوم الحديث، وذلك أن المدرج، عند المحدثين، هو «أن تزاد لفظة في متن الحديث فيرويها كذلك»[2]، وهي ليست منه، وإنما مدرجة فيه وداخلة ضمن ألفاظه.

وإذا ثبت أن الزركشي هو من استعار مصطلح المدرج من علوم الحديث، فهذا لا يعني أن مفهومه لم يكن متداولا عند أصحاب الدراسات القرآنية قبله، فقد ذكر ابن قتيبة مفهوم التداخل والإدراج في باب: «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» وأدخل ضمنه «اتصال الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد وهما قولان»، ومثل له بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[3]، فمن بداية الكلام إلى «أذلة» هو كلام بلقيس، أما «وكذلك يفعلون» فهو من قول الله تعالى.

كما ذكر له قوله تعالى حكاية عن ملأ فرعون: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[4]، واعتبر أن الآيتين من كلام الملأ، باستثناء خاتمتها «فماذا تأمرون» فهو من كلام فرعون[5].

كما استشهد بنفس الآية التي ساقها الزركشي شاهدا على المدرج.

وقد بان، بمالا يدع مجالا للشك، أن لا متعلق للمدرج بالبديع، وحقه أن يتصل بعلم التفسير الذي يوجه دلالة الخطاب، ويدرس محاورات القرآن.

١-«البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص:٢٩٤.

٢- «الباعث الحثيث»، ص: ٨٠.

٣- سورة النمل/٣٤.

٤- سورة الأعراف/ ١٠٩/ ١١٠.

٥- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٩٤-٢٩٥.

٣ - المواربة:

تعني المواربة، لغة، المداهاة والمخاتلة، وفي التهذيب: التوريب أن توري عن الشيء بالمعارضات والمباحات[١].

وقد انتقل لفظ «المواربة» إلى حقل بديع القرآن محتفظا بأصله اللغوي القائم على معاني المداهاة والمعارضة بدل التصريح، فقد عرفها ابن أبي الإصبع بقوله: «هي أن يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فيه بسببه، فيعد ما يتخلص به من ذلك الإنكار إن فطن لنفسه له من غير منبه عليه من خارج، أو يرتجل التخلص إن جبه بالرد»[٢].

وعرفها السيوطي بقريب من هذا، مع ملاحظة اتساعه في ذكر الوجوه التي يتخلص بها المتكلم، فهي «أن يقول المتكلم قولا يتضمن الإنكار عليه، فإذا حصل الإنكار استحضر بحذقه وجها من الوجوه يتخلص به، إما بتحريف كلمة، أو تصحيفها، أو زيادة أو نقص»[٣].

وقد مثلا لها بقوله تعالى حكاية عن أكبر أولاد يعقوب: ﴿ ٱرۡجِعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيكُمۡ فَقُولُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبۡنَكَ سَرَقَ ﴾[٤].

وتتمثل المواربة، هنا، في أن بعض القراء قرأ «سُرِّق» بالشدة والبناء للمجهول، وذلك «توخيا للصدق، فإن يوسف عليه السلام سرق ولم يسرق، فأتي بالكلام على الصحة بإبدال الضمة من فتحة وتشديد الراء وكسرتها، والله أعلم»[٥].

١- «لسان العرب»، ج/١، ص: ٧٩٦، مادة «ورب».

٢- «بديع القرآن» ص: ٩٤ - ٩٥.

٣- «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٣١٧.

٤- سورة يوسف/٨١.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٩٥، وانظر «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٣٠٧.

لقد حاول ابن أبي الإصبع والسيوطي أن يقفا على سر المواربة في الآية، وتبين لهما، وفق قراءة فعل «سرق» بالشدة والبناء للمجهول، أن وجه التخلص فيها كان بسبب إبدال الحركات للوصول إلى أن مقتضى ذلك ينسجم مع صدق يوسف.

وبتتبع مختلف الأقوال الواردة في تفسير فعل «سرق»، يظهر أن الأمر لا علاقة له بالمواربة أصلا، ثم، على افتراض وجود هذا الفن، فإنه ألحق بعلم توجيه القراءات القرآنية، ولايجوز أن يتصل بعلم بديع القرآن.

فليس في الآية مواربة بالمعنى الذي ذهب إليه ابن أبي الأصبع والسيوطي، وذلك أننا لسنا إزاء قراءة واحدة للآية، وإنما نحن بين يدي قراءات، وعلى صحة التأويل الذي قدماه، وجب ألا ترد قراءة «سَرَق» البانية للفعل جهة المعلوم أصلا، وورودها ناقض لمذهبهما.

فهناك قراءة الجمهور، وهناك قراءة ابن عباس والكسائي، يقول القرطبي: «وقرأ ابن عباس والضحاك وأبو زيد «أن ابنك سرق»، وقال النحاس، وحدثني محمد بن أحمد بن عمر قال حدثنا ابن شاذان حدثنا أحمد بن سريج البغدادي، قال سمعت الكساني يقرأ: ياأبانا إن ابنك سُرق «بضم السين وتشديد الراء مكسورة، على ما لم يسم فاعله»[1].

وقد سعى بعض المفسرين إلى توجيه القراءة الثانية توجيها يتلاءم مع سياق الكلام دون تمحل القول بالمواربة أو شبهها، فالنحاس يفسر «سرق» بأنه نسب إلى السرقة، ورمي بها، مثل خونته وفسقته وفجرته، إذا نسبت له هذه الخلال[2].

١- «الجامع لأحكام القرآن»، ج/٩، ص: ٢٤٤.

٢- أبو جعفر النحاس: «إعراب القرآن»تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط/٢، ١٩٨٥.

وأما الزجاج، فقد اعتبر أن الآية تحتمل معنيين، أحدهما أنه علم منه السرق، والثاني أنه اتهم بالسرقة، في حين اعتبرهما الطبري بمعنى واحد، أي أن سُرِّق تأتي بمعنى سَرَق[1].

ولعل سياق الآية يعضد توجيه الزجاج لقراءة «سرق»، وذلك أن بعدها يرد قولهم: «وما شهدنا إلا بما علمنا، وما كنا للغيب حافظين»، فهذا التلقين من كبيرهم لهم «احتراس من تحقق كونه سرق، وإما لأنهم علموا من أمانة أخيهم ما خالجهم به الشك في وقوع السرقة منه»[2].

هكذا يتبين كيف أننا نقتحم مجال التفسير وتوجيه القراءات، وهو مجال بعيد، في سياسة التصنيف، عن بديع القرآن، وخير للتفسير والبديع أن يحذف منهما مصطلح «المواربة»، لأن المصطلح يتعلق بالتحايل اللفظي واللعب التركيبي بغية الوصول إلى معنى، أو التخلص من معنى متوهم.

آية ذلك أن النموذج الشعري الذي قدمه ابن أبي الإصبع شاهدا على المواربة تصدق عليه هذه الأحكام، يقول عثبان الحروري:

فإن يك منكم كان مروان وابنه وعمرو منكم هاشم وحبيب
فمنا الحصين والبطين وقعنب ومنا أمير المؤمنين شبيب[3]

ولما بلغ شعره هشاما، وظفر به بسبب قوله، تخلص الشاعر من عقابه بأن قال: «لم أقل كذا، وإنما قلت: ومنا أمير المومنين فأبدل الضمة في «أمير» الدالة على المبتدأ المؤخر، فتحة ليصبح دالا على النداء، وكأنه ينادي أمير

1- الطبري «جامع البيان»، ج/٧، ص: ٢٧١. وهذا الذي ذكره الطبري غير موجود في «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج، بل لم يرد فيه ذكر لقراءة ابن عباس والضحاك والكسائي. (انظر «معاني القرآن وإعرابه: للزجاج، ج/٣، ص: ١٢٢٢).

2- الطاهر بن عاشور «التحرير والتنوير»، ج/٧، ص: ٤٠.

3- «بديع القرآن»، ص: ٩٥.

المؤمنين هشاماً.

٤ - التوجيه:

يعود أصل معنى التوجيه إلى الأحاديث التي تصف القرآن بأن له وجوها عديدة، أي معاني يحتملها[١].

ومن ثم، فإن التوجيه يرتبط بتعدد الدلالات المحتملة للفظ الواحد، أو للآية الواحدة، وقد انتقل هذا اللفظ إلى المعنى الاصطلاحي، ووظفه علماء البديع.

والتوجيه عند العروضيين «حركة ما قبل الروي المقيد، نحو قول رؤبة:

وقاتم الأعماق، خاوي المختَرَق.

ففتحة الراء هي التوجيه»[٢].

والتوجيه عند علماء البديع هو «ما احتمل معنيين، ويؤتى به عند فطنة المخاطب، كقوله تعالى حكاية عن أخت موسى عليه السلام: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ﴾[٣]، فإن الضمير في «له» يحتمل أن يكون لموسى، كما يحتمل أن يكون لفرعون[٤].

وقد عرفه السكاكي بقوله: «وهو إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين»[٥].

ومن المعلوم أن التوجيه آلية تفسيرية يستعين بها المفسر للوصول إلى معاني

١- «لسان العرب» ج/١٣، ص: ٥٥٦، مادة «وجه».

٢- الخطيب التبريزي: «الوافي في العروض والقوافي»، ص: ٢٣٣ - ٢٣٤.

٣- سورة القصص/١٢.

٤- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٢، ص: ٣١٤ - ٣١٥.

٥- «مفتاح العلوم» ص: ٤٢٧.

الألفاظ والتراكيب، ولإبراز طاقتها على تحمل أكثر من معنى، وهو، بهذا الاعتبار، أقرب إلى حقل التفسير، والدليل على ذلك أن السكاكي اعتبر متشابهات القرآن داخلة في هذا النوع، يقول: «وللمتشابهات من القرآن مدخل في هذا النوع باعتباره»[1]، ووافقه الزركشي على ذلك.

والحق أن التوجيه أشمل من هذا المعنى الذي ذكره له البلاغيون والمفسرون، إنه منهجية تستوعب توجيه القراءات وأقوال المفسرين، وتوجيه الأحاديث على ضوء معاني القرآن، درءا لمختلف أشكال التناقض والتعارض.

٥ - الاستخدام:

وقريب من التوجيه مصطلح «الاستخدام» الذي ورد عند ابن منقذ[2] وابن أبي الإصبع وابن النقيب بمعنى «أن يأتي المتكلم بلفظة لها محملان، ثم يأتي بلفظين تتوسط تلك اللفظة بينهما تستخدم كل لفظة منهما أحد محملي اللفظة المتوسطة»[3]، أو بمعنى «أن تكون الكلمة لها معنيان، فيحتاج إليهما فيذكرها وحدها فيستخدم المعنيين»[4].

وقد مثل له ابن أبي الإصبع بقوله تعالى: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[5]، ثم شرع في تحليلها وفق مفهوم الاستخدام، وذكر أن لفظة «كتاب» تحتمل:

أ - الأمد المحتوم[6]   ب - الشيء المكتوب

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- بديع ابن منقذ، ص: ١٢٦.

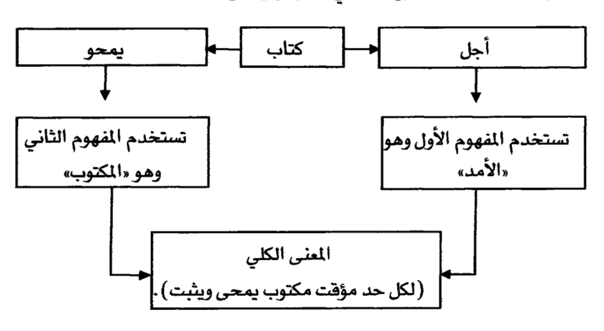
٣- «بديع القرآن»، ص: ١٠٤.

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٤٦.

٥- سورة الرعد / ٣٨-٣٩.

٦- وذلك استنادا إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾ (البقرة/ ٢٣٥).

وجاءت كلمة «كتاب» بين لفظتي «أجل» و«يمحو»:



أما ابن النقيب فقد ذكر له الشواهد الآتية:

أ - ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ ﴾[1].

والشاهد هو احتمال لفظ «الصلاة» لفعل الصلاة، ولمكانها، ويعضد الاحتمال الأول قوله تعالى: (حتى تعلموا ما تقولون)، أما الاحتمال الثاني، فيقويه قوله تعالى: (إلا عابري سبيل) دلالة على موضع الصلاة.

ب - ﴿ وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾[2].

والشاهد هو احتمال «وراء» لمعنى الوراء والطلب، ومعنى الأمام.

جـ - ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[3].

والشاهد هو احتمال لفظ القروء للحيض وللطهر منه[4].

١- سورة النساء /٤٣.

٢- سورة الكهف /٧٩.

٣- سورة البقرة/ ٢٢٨.

٤- مقدمة تفسير ابن النقيب، ص: ٤٤٦ - ٤٤٨.

ومعلوم أن الحديث عما تحتمله ألفاظ القرآن وتراكيبه من دلالات، وما يصح منها ومالا يصح، إنما يبحثه المفسرون تحت عنوان «المشكل» الذي يعني عندهم اللفظ الذي خفي، والذي يرتد سبب الإشكال فيه، ضمن ما يرتد إليه، إلى «كون اللفظ مشتركا بين معنيين أو أكثر من غير أن يدل اللفظ بنفسه على معنى معين، فلا يفهم إلا بدليل وبعد نظر وتأمل»[1].

ومما يتعجب له المرء أن بعض المعاصرين يغفلون عن إدراك الملامح التفسيرية في «الاستخدام» فيتبعون الأقدمين في اعتباره فنا بديعيا، ويحرصون على تبين الفروق الدقيقة بينه وبين غيره من الفنون، بغية إحلاله مكانا مستقلا في حظيرة العلم.

فقد اعتبره د. أحمد محمد علي نادر الاستعمال، لأن بابه ضيق، ومسلكه صعب[2].

وميزه عن المشترك والمجاز والتورية والتوجيه، وبموجب ذلك، رفض إدخال ابن النقيب للآيات السابقة ضمن شواهد الاستخدام، واستدل على رفضه بأن «في الاستخدام يراد من اللفظ معنيين معا، إما بطريق الضمائر، وإما بطريق القرائن»[3]. بينما ليس في الآيات المذكورة دليل يحدد أي المعنيين هو المراد من الكلمتين.

ولو أن صاحب هذا الرأي انطلق من منهجية تعتمد على الاقتصاد المصطلحي، ودرء ظواهر التضخم والتكثير والتداخل، لأمكنه، أولا، أن يلحق هذا الفن بحقل التفسير، مادام يعترف هو نفسه بأن اتساع مفهوم

١- د. وهبة الزحيلي: «أصول الفقه الإسلامي»، ص: ٣٢٨.

٢- د. أحمد محمد علي: «دراسات في علم البديع»، ص: ٢٨٩.

٣- المرجع نفسه، ص: ٣٠٠.

الاستخدام من شأنه أن يدخل المشترك ضمنه[1]. وإن لم يفعل ذلك، فلا أقل من أن يلحقه بغيره من الفنون، للتقاطع الحاصل بينها مثل التوجيه أو التورية أو غيرهما.

وعليه، أخيرا، أن ينتصر لصنيع ابن النقيب بدل أن ينقده، إذ ما دام الاستخدام نادرالاستعمال، أو صعب المسلك، فلماذا لا تلحق شواهده بغيره، ويستغنى، في درس البلاغة، عن ذكره؟؟

٦ - الاعتذار:

شرحه ابن النقيب في قوله: «الاعتذار هو التوسل إلى محو الذنب، وإزالة أثر الجرم، مأخوذ من قولهم اعتذرت المنازل، إذا درست»[2]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُل لَّا تَعْتَذِرُوا ﴾[3]، فقد صاغ ابن النقيب مصطلح «الاعتذار» انطلاقا من ورود فعل «اعتذر» في الآية، ومن المعلوم أن الاعتذار يتعلق بدلالة الآية ومضمونها، وليس له ارتباط بصياغتها وأسلوبها. ولو جاز صياغة المصطلحات وإقحامها في حقل بديع، اعتباراً لورودها في الآيات فإن لائحة المصطلحات. لن تعرف نهاية معقولة، إذ أن لكل بلاغي أو مفسر أن يصوغ من الآية مصطلحا أو أكثر، فيستطيع، وفق هذا المنطق البعيد، أن يصوغ من قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[4]، مصطلح الاستهزاء، ومن قوله:

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ﴾[5] مصطلح الإقامة، ومن قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٢١.

٣- سورة التوبة/٩٤.

٤- سورة البقرة/١٥.

٥- سورة البقرة/٤٣.

﴿ ٱسۡتَجِيبُواْ ﴾[1] مصطلح الاستجابة، ولن تجد من يخطئ هذا الصنيع، قياسا على نهج ابن النقيب وغيره.

إن الاعتذار معنى وارد في الآية السالفة، وهو يحضر لتهديد المنافقين، وكشف خبايا نفوسهم، وجعلهم يتألمون من جرم أفعالهم ونواياهم حين يعلمون أن الله مطلع على أحوالهم، وليس لهذا الكلام أي تعلق بموضوع بديع القرآن.

٧ - عتاب المرء نفسه:

وما قيل عن مصطلح «الاعتذار» ينطبق كلية على مصطلح «عتاب المرء نفسه»، وهو أن يتوجه المتكلم باللوم إلى نفسه، ويعنفها توبيخا وتقريعا.

وقد ذكره السيوطي في المعترك[2]، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا ﴾[3]، وقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[4].

وواضح أن هذا يشمل معاني القرآني، ويتعلق بحالة نفسية أوردها الخطاب تبصرة وذكرى قبل فوات الأوان.

والعتاب مضمون يرد في صياغات مختلفة، ولم يهتم السيوطي، وغيره، بدراستها وإبراز وجه ارتباطها بالبديع، ولو فعلوا ذلك، لوجدوا أن العتاب غاية قد يأتي في شكل أسلوب النداء والتحسر، أو في أسلوب التشبيه والكناية، وحينها يمكن إدخاله ضمن البديع باعتبار الصياغة التي ورد عليها وليس

---

١ سورة الأنفال/ ٢٤.

٢- «معترك الأقران ...» ج/١، ص: ٣٠٨.

٣- سورة الفرقان/ ٢٧.

٤- سورة الزمر/٥٦.

باعتبار مضمونه ومعناه.

٨ - المحتمل الضدين:

عرفه ابن النقيب بقوله «هو أن يكون الكلام محتملا للشيء وضده»[١]، وذكر له شواهد من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾[٢]، فإن وراء يحتمل أنه أمامهم كما يحتمل أن يكون خلفهم وهو يطلبهم، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[٣]، إذ القرء يطلق على الحيض والطهر[٤].

إن مبحث «المحتمل الضدين» يحيل إلى ظاهرة لغوية معروفة، تحدث عنها فقهاء اللغة والأصوليون، وهي المشترك اللفظي، وقد وجدت في خطاب القرآن، لأن وسيلته هي اللغة الطبيعية التي يقع فيها الاشتراك اللفظي.

وكل مفسر يختارما يظهر له من سياق الكلام والقرائن وأدلة الشرع الأخرى[٥] بغية رفع الإشكال الذي سببه الاشتراك، كما يمكن أن تسببه عوارض أخرى، وبهذا يكون مبحث «المحتمل الضدين» أدخل في حقلي التفسير والمقدمات اللغوية لأصول الفقه، ولا تعلق له بعلم بديع القرآن.

٩ - النوادر:

يدل فعل «ندر» على ماشذ من الأمور، ومنه «نوادر الكلام وهي ماشذ وخرج من الجمهور»[٦]، وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي للنوادر مناسبة ملحوظة،

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٤٧.

٢- سورة الكهف/٧٩.

٣- سورة البقرة/٢٢٨.

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص:٣٤٧.

٥- د. وهبة الزحيلي: «أصول الفقه الإسلامي»، ص: ٣٣٩.

٦- «لسان العرب» ج/٥، ص: ١٩٩، مادة «ندر».

إن النوادر لها تعلق بالغرابة والطرفة، ولهذا أطلق قدامة على مفهومه مصطلح «الإغراب والطرفة»[1].

وإذا كان قدامة لم يشتغل بذكر أقسامه، فقد عمل ابن أبي الإصبع على تعداد أنواعه وشواهده، وقسم النوادر إلى ثلاثة أقسام:

– القسم الأول: وهو أن يكون الإغراب فيه في اللفظ، وقد ذكر له شاهدا من شعر أبي تمام.

– القسم الثاني، يكون الإغراب فيه في المعنى، ومثل له ببيت للمتنبي.

– القسم الثالث، لايكون الإغراب في معناه ولا في لفظه، وإنما يكون في تأويله، وهو الذي إذا حمل على ظاهره كان الكلام معيبا، وإذا تؤول رده التأويل إلى نمط الكلام الفصيح، فأماط على ظاهره العيب، فيكون التأويل هو الموصوف بالإغراب[2].

ونقدنا لمفهوم النوادر ومصطلحه وشواهده ينصب على العناصر الآتية:

– لماذا اخترع ابن أبي الإصبع لمفهوم النوادر مصطلحا جديدا، وبين يديه تسمية قدامة له بالإغراب والطرفة؟ إن هذا المنهج موقع في أزمة تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، وتكاثرها بدون مسوغ علمي، علما بأن ابن أبي الإصبع مطلع على جهود قدامة في الموضوع.

وقد سبق لدراستنا أن أبرزت نماذج من تلك الأزمة.

– لماذا يشتغل بتقسيم النوادر إلى ثلاثة أقسام، ويتعب في التمثيل لها، مع اعترافه هو نفسه بأنه لا وجود لشواهد اثنين منها في القرآن، يقول: «ولم أظفر

١– «نقد الشعر»، ص: ١٥٢.

٢– «بديع القرآن»، ص: ٢٢٣.

في الكتاب العزيز بشيء من أقسام هذا الباب إلا بهذا القسم (أي القسم الثالث)»[1].

- إن الإشكال الذي وقع فيه ابن أبي الإصبع هو أنه خرج، دون وعي منه، من دراسة بديع الخطاب القرآني إلى دراسة خطاب المؤولين، آية ذلك أنه اعترف بأن النوادر ليس في ظاهر الخطاب وألفاظه وتراكيبه، وإنما هو في الكلام الذي نؤول به ذلك اللفظ والتركيب، وعبارته،، هنا، واضحة، فهو يقول: «فيكون التأويل هو الموصوف بالإغراب»[2].

ومن المعلوم أن التأويل ومفهومه، وعلاقته بالتفسير، ومشروعيته وحدوده، وشروطه وأهله، إنما ذلك كله يحتل المكانة الكبرى من علم التفسير، ولا علاقة له بعلم البديع.

- وقع ابن أبي الإصبع في تناقض واضح عندما أخذ يحلل الآية القرآنية الوحيدة التي تعمل لها لتكون، عنده، شاهدة على القسم الثالث من أقسام النوادر، وهي قوله تعالى: ﴿ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَاسِرِينَ ﴾[3].

فبحسب ظاهر الكلام، تعتبر لفظة «فأصبحوا» حشوا لا فائدة فيه، فإن هولاء المخبر عنهم بالخسران قد أمسوا في مثل ما أصبحوا، ومتى قلت: «أصبح العسل حلوا» كانت لفظة «أصبح» زائدة ، من الحشو الذي لا فائدة فيه»[4].

وقبل معرفة تحليله لها، نشير إلى أنه توقف عند كلام للرماني مبرزٍ لفائدة

١- المرجع نفسه، ص: ٢٢٤.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- سورة المائدة/٥٣.

٤- «بديع القرآن»، ص:٢٣٤.

مجيئ كلمة «أصبح» دون غيرها، وخلاصة ما ذهب إليه صاحب «النكت» أن حالة المكذبين شبهت بحالة العليل الذي يرجى له الخير عند صباحه، لكن لما «أصبح من الألم على ما أمسى، فهو من يئس من صلاحه.. وعلى هذا تكون لفظة «فأصبحوا» قد أفادت معنى حسنا جليلا، وخرجت عن كونها حشوا غير مفيد»[1].

إلا أن ابن أبي الإصبع، الذي امتدح التأويل في القسم الثالث من النوادر، واعتبره مناط إرجاع الكلام إلى فائدته، وإبعاد الحشو عنه، رفض هذا التأويل، واعتبره تكلفا لا حاجة إليه، واقترح أن تبقى لفظة «فأصبحوا» على ظاهرها، لأن الكلام يحتاج إليها، ومعناه مبني عليها.

وذلك أنه «لما كانت مدة الموت والمقام في البروج كالليل، والليل محل النوم لكون الموت كالنوم، وكان آخر ليلة من ليالي البرزخ يتمخض عن يوم القيامة، والصباح أول كل يوم، وأول يوم القيامة هو وقت الحساب، ووزن الأعمال ونشر الصحف ...، علم بالقطع أنهم أصبحوا خاسرين، فلفظة «أصبحوا» لا يصلح غيرها في موضعها، ولا يتم المعنى إلا بها»[2].

والسؤال الذي يثار هنا: أليس هذا الذي يقوم به ابن أبي الإصبع تأويلا لربما هو أبعد من تأويل الرماني؟؟ وإذا كان يجب أن نبقي الكلام على ظاهره، فلماذا يدخله في باب النوادر الذي يشترط فيه ممارسة التأويل؟؟

ثم أليس ما يسعى إليه ابن أبي الإصبع من وراء تحليله أن يبرز أن لفظة «أصبحوا» مستقرة في مكانها، مناسبة لموقعها، اختارها النظم القرآني بعناية دقيقة لأداء تلك الحمولة المعنوية والنفسية؟ فإذا كان ذلك هدفه، أفلا يكون من الأجدى له، ولغيره، أن يدخل هذه الآية ضمن فن «المناسبة» أو «ائتلاف

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٢٥.

اللفظ والمعنى»، ويعتبرها شاهدا عليهما، بدل التكلف في اختراع الألقاب، والتمحل في جر الآيات نحوها.

١٠ - العنوان:

كشفت الدراسة عن معنى «العنوان» لغة واصطلاحا، وذلك في المبحث المتعلق بإبراز ضعف الاصطلاحية في مفردات تنتمي إلى بديع القرآن، ولا بأس من التذكير بمعناه الاصطلاحي.

فالعنوان هو أن يكون في الكلام ألفاظ تمثل مفاتيح للعلوم ومداخل لها[١]، ومعنى هذا المفهوم أن تشتمل الآية على بعض الألفاظ التي تمثل علامات ومراصد تدعو الدارسين إليها ليعلموا ما يكمن خلفها، وليدركوا المعارف التي ترمز إليها، باعتبار أنها إيحاءات لعلوم لم تكن معهودة عند العرب، وجاء القرآن ليفتح آفاق البحث فيها.

وأشرنا، سابقا، إلى أن ابن أبي الإصبع قسم «العنوان» إلى قسمين:

- القسم الأول، وهو الذي تكون ألفاظه عناوين لأخبار ماضية وقصص غابرة. ومثل له بقوله تعالى: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ﴾[٢].

- القسم الثاني، وهو ما تضمن ألفاظا تمثل رموزا وإشارات إلى العلوم، والجدول الآتي يبرز نظرة ابن أبي الإصبع، ومن بعده السيوطي، إلى نماذجه من الآيات القرآنية:

١- المرجع نفسه، ص: ٢٥٧.

٢- سورة الأعراف/١٧٥.

اسم الفن	شاهده	اسم السورة	رقم الآية	دلالته
العنوان	• ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ﴾.	النور	٤٣	تضمنت الآية عنوانا وإشارة إلى العلم المعروف بالآثار العلوية.
	• ﴿انطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ (٣٠) لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾	المرسلات	٣٠ - ٣١	في الآية عنوان العلم المنسوب إلى إقليدس، وهوعلم الهيئة والهندسة.
	• ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾	الأنعام	٧٥	أفول الكواكب ناتج عما يحول بين الأبصار وبين رؤيتها، وهذا عنوان علم الهيئة.
	• ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾	الأنعام	٧٦	تقدم الآية دليلا على حدوث العالم بما دل عليه من الأفول والبزوغ، وقبوله التغيير دليل على كونه ممكن الوجود، والممكن ما تساوى طرفا وجوده وعدمه، فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح ... وبهذا تكون الآية عنوانا لعلم الكلام.

وقد استعاد السيوطي[1] كلام ابن أبي الإصبع في العنوان، ولم يزد عليه شيئا، ولم يعترض على مذهبه في التحليل والاستنباط.

إن المجال الذي يحضر فيه «العنوان» نستطيع أن نترجمه اليوم إلى ما يسمى بـ«الإعجاز العلمي في القرآن»، ومن المعلوم أن هذا الحقل يتصل بالتفسير، ويعمل على إبراز دلالات بعض الآيات من الناحية العلمية، سواء في مجال الآفاق أو الأنفس، مما يقيم عقيدة المسلم المعاصر على أسس علمية ومبادئ يقول بها العلم ولا يعارضها القرآن، وهذا كله، لمن يذهب إليه[2]، ميدان فسيح

١- «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٣٠٩.

٢- لم يجمع الدارسون، قديما وحديثا، على موقف واحد إزاء التفسير العلمي للقرآن، فقد أيده، قديما الإمام الغزالي والرازي وابن أبي الإصبع والسيوطي، وتبناه، حديثا الشيخ محمد عبده، والرافعي، وعبد الرحمن الكواكبي، والشيخ طنطاوي جوهري، ومصطفى محمود وآخرون.

ورفضه، قديما، الإمام الشاطبي، وتبعه من المحدثين الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ مصطفى المراغي، وأمين الخولي، ومحمود شلتوت، وبنت الشاطئ: وعباس محمود العقاد وآخرون.

واستند الرافضون في نقدهم له إلى الاعتبارات الآتية:

١ - السياق الذي ورد فيه خطاب الوحي يفرض على الدارس فهم اللغة وتأويلها في حدود الاستعمال العربي القديم.

٢ - للقرآن وظيفة دينية دعوية وهدائية، وليس علمية بالمعنى التخصصي.

٣ - الاتجاه العلمي قد يقع في تأويل القرآن تأويلا يستجيب لمقتضيات النظريات العلمية.

واستوعب محمود شلتوت هذه الردود، ولخصها في قوله: «هذه النظرة للقرآن خاطئة، من غير شك، لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتابا يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف، وهي خاطئة من غير شك لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلا متكلفا يتنافى مع الإعجاز ... ولا يسعفه الذوق السليم، وهي خاطئة لأنها تعرض القرآن للدوران في مسائل العلوم في كل زمان ومكان، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار» (انظر: «تفسير القرآن الحكيم» ص: ٢١٣).

وتوقف الأستاذ محمد فتحي الدريني إزاء هذه الإشكالية، وخلص إلى أنه يتعين التفريق بين التفسير العلمي، والتفسير بالرأي القائم على العلم، فالأول تحكم من لدن العلوم واصطلاحاتها في القرآن، أما الثاني، فهو طريق من طرق الاستدلال على صدق قضايا القرآن في مختلف المجالات.

انظر مقالة: «موقف الأصوليين والعلماء من التفسير العلمي»، مجلة «أسماء» الصادرة عن الاتحاد الثقافي في فرنسا عدد: ٢، س١ - ١٩٨٨، ص: ٤٢ - ٤٦.

في الدراسات التفسيرية المعاصرة.

أما أن يكون العنوان أسلوبا فنيا يحق إدراجه، بموجب فنيته وأسلوبيته، ضمن بديع القرآن، فلم يظهر للدراسة منه شيء، والله أعلم.

١١ - الإسجال بعد المغالطة:

ذهب محقق كتاب «بديع القرآن» إلى أن «الإسجال بعد المغالطة» من الفنون التي ابتكرها ابن أبي الإصبع، وأضافها إلى فنون البديع، وليس لنا على هذا الكلام اعتراض، لأن الهدف الإصلاحي يجعلنا نتجاوز مسألة الابتكار إلى النظر في حقيقة الفن، واختبار استيفائه لشروط الصياغة الاصطلاحية، والدلالة المفهومية.

فهو، عنده «أن يقصد المتكلم غرضا من ممدوح، فيأتي بألفاظ تقرر بلوغه ذلك الغرض إسجالا منه على الممدوح به، وبيان ذلك أن يشترط شرطا يلزم من وقوعه ذلك الغرض، ثم يخبر بوقوعه مغالطة، وإن لم يكن قد وقع بعد، ليقع المشروط، وقد يقع الإسجال بغير مغالطة»[١].

ومن خلال تأمل هذا التعريف، يظهر أن للإسجال، اصطلاحا، علاقة مناسبة بالمعنى اللغوي، إذ هو، لغة، الإرسال والإعطاء[٢].

كما يتضح أن الإسجال نوعان: إسجال بعد مغالطة، وآخر بدون مغالطة.

وقد مثل له بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾[٣]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ﴾[٤]، ويتمثل الإسجال فيها أن المؤمنين والملائكة يلمحون، في ثنايا دعائهم، إلى وعد الله للصادقين، وكأنهم

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٦.

٢- «لسان العرب» ج/١١، ص: ٣٢٧، مادة «سجل».

٣- سورة آل عمران/١٩٤.

٤- سورة غافر/٨.

يذكرونه لله ليقع لهم منه ما وعد.

والذي يظهر أن كلام ابن أبي الإصبع يتوجه إليه النقد الآتي:

- إن من أزمة بديع القرآن أن البلاغي يصوغ التعريف والمفهوم من خلال وقوفه على نماذج شعرية، ثم يسحب ذلك التعريف على الشواهد القرآنية، فيكون مستنبتا ومسقطا، بدل أن يكون نابعا من نصوص القرآن، وماحكاية المغالطة وعدمها إلا دليل على ذلك.

- بعد ذكره لقسمي الإسجال، نفى وقوع الذي يكون بعد مغالطة في كتاب الله، فكيف يسمي بابه الذي اعتبره المحقق من ابتكاراته، باسم «الإسجال بعد المغالطة»، وهو غير موجود في كتاب الله؟ علما بأن المصنف مرصود لدراسة بديع القرآن.

إن الأولى أن يقتصر على مصطلح «الإسجال» مفردا، فهو أدق في دلالته على مفهومه الذي ألبسه إياه.

- إن الدعاء إلى الله، واستحضار وعده للمؤمنين يمثل قضايا تربوية ترتبط بالقرآن في بعده التفسيري، فهي، هناك، ذات حضور قوي، تقلب قلب المؤمنين بين الخوف والرجاء، وليس لذلك أي مدخل في بديع القرآن.

المبحث الثالث: إقحام مباحث علم الشعر والنقد

إن مباحث النقد وعلم الشعر كثيرة ومتنوعة، ولعل قضيتي الموازنة والسرقات من أكبر المباحث وأغناها.

وقد تسربت خيوط من هاتين القضيتين إلى حقل بديع القرآن، ولم تثمر فيه نتائج حميدة، بل من الراجح أنه قد ترتب على بقائهما فيه نتائج محرجة. وقد آن الأوان لإرجاعهما إلى حقلهما الطبيعي.

١ - الموازنة:

يثير مصطلح الموازنة إشكالين قويين، أولهما أنه يرد عند البلاغيين بنفس الصيغة الاصطلاحية، إلا أنه متعدد الدلالة، متباين المفهوم، فالموازنة، عند ابن أبي الإصبع، ليست هي الموازنة عند ابن الأثير والقزويني والعلوي اليمني.

وثانيهما أن الموازنة، بالمفهوم الذي قدمه ابن أبي الإصبع، منهج في النقد القديم، له آلياته وشروطه وموضوعاته، ولا علاقة له ببديع القرآن.

وستقتصر الدراسة، هنا، على الإشكال الثاني، مذكرين بأن الإشكال الأول أثير في مبحث اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم مما يغني عن إعادته هنا.

يعرف ابن أبي الإصبع الموازنة بأنها «مقارنة المعاني بالمعاني ليعرف الراجح في النظم من المرجوح»[1].

وقدم لهذا المفهوم نموذجا تطبيقيا تمثل في مقارنته لبيت المسوأل:

١- «بديع القرآن» ص: ٩٥.

وننكر إن شئنا على الناس قولهم   ولا ينكرون القول حين نقول[1]

بقوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[2]. وخلص إلى أن الموازنة بينهما «تبين لك ما بين الكلامين من الفرق، وأمثال هذا الباب كثير، وهذا أحد وجوه الإعجاز وهو قياس القرآن بكل معجز من الكلام»[3].

وبهذا المعنى، فإن الموازنة منهج نقدي تحليلي يقوم على إبراز المشترك والمتفرد عند شاعرين أو أكثر بعد عرض معانيهما وأساليبهما. ويذهب الدارسون إلى أنه يمثل البداية الأولى للنقد العربي، مستندين، في ذلك، إلى مرويات الشعراء وأقوالهم إبان الموازنة بين قصائدهم[4].

إلا أن الإشكال الذي لم ينتبه إليه ابن أبي الإصبع، وغيره ممن اختار هذا المنهج في التطبيق، وإن لم يعلن عن مصطلحه في التنظير، مثل الباقلاني الذي وازن بين القرآن ومعلقة امرىء القيس، هو: هل يصح أن نوازن بين كلام الله وكلام خلقه؟ وهل يجوز مقارنة معانيه الكلية المطلقة بمعاني الشعراء الجزئية والنسبية؟ أليس في هذه الموازنة نقض لشروط الموازنة نفسها؟ ما دام من شروطهاأن يتحد الكلامان في المعنى، ويشتركان في الغرض والموضوع، وليس بين القرآن والشعر اتحاد هنا، لأن المعنيين يختلفان في المصدر والرسالة ومقصدية الخطاب.

ولنفترض أن الموازنة طبقت، أفلا يدل ذلك على ضياع الوقت والجهد، مادامت نتيجة الموازنة معروفة سلفا، إذ الأصل، بل الواجب، بل البديهي، أن ينماز كلام الله عن غيره في مختلف المستويات، سواء في اختيار اللفظ،

١- المرزوقي: « شرح ديوان الحماسة»، ج١، ص: ١٢٠.

٢- سورة الأنبياء/٢٣.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٩٦.

٤- طه أحمد إبراهيم: «تاريخ النقد الأدبي عند العرب»، دار الحكمة - بيروت. ص: ٤٣ وما بعدها.

أو حسن النظم، أو سلامة المعنى وشرفه وصحته، وها هو تاريخ الموازنة بين أيدينا، فمن هذا الذي ادعى أنه توصل، بموازنته، إلى أن كلام فلان أفضل من كلام الله، إلا أن يكون مختل العقل، أو ناقص الفكر، أو مأجور المذهب؟؟

ولا يصرفن القارئ توارد العلماء على اعتبار نتائج الموازنة أحد أوجه الإعجاز من أن يحكم ذهنه وذوقه، ويعيد بسط القضية، ليصل إلى أن كثيرا من الجهود أضاعت وقتها، وصرفت طاقتها في ما تعرف نتائجه سلفا، وتدرك غاياته ابتداءا، وأولى بالعلماء أن يبحثوا في الإعجاز من داخل الخطاب القرآني، بدل أن يقصروا البحث في إعجازه بموازنته بغيره.

والبحث في الإعجاز القرآني من داخل الخطاب بحث طريف، تجد أصوله في كتابات بعض العلماء حول التناسب واختيار اللفظ وعادات القرآن، وتوجيه متشابهه، ومباحث التقديم والتأخير والزيادة والحذف، ومراعاة أحوال المخاطبين، واقتران الآيات بمعانيها وقضاياها في كثير من السياقات القرآنية، ولكنها جهود محتاجة إلى مزيد من التنقيب والبحث والتصنيف والتركيب، وعسى أن ينهض لهذا الأمر بعض فرسانه.

وأعتقد أنه من باب التجاوز القول بضروة إلحاق مبحث الموازنة بالنقد، وإن كان المنطق العلمي يفرض إلغاءه، أصلا، من مباحث العلوم والمعارف، لأنه قائم على أصل مردود، ومستند إلى نظر مرجوح، إذ ليس يضعف أمر الإعجاز، فيحتاج إلى هذه الموازنة حتى يكتمل أحد أوجهه، ولا يعقل أن يتوقف أمر إدراك سره على هذا القياس، إذ لا يعد أن يصير ما قام على أصول ضعيفة ضعيفا في نفسه، وما استند إلى أمر مرجوح مرجوحا بدوره.

وإن القارئ ليتملكه العجب من صنيع بعض البلاغيين، فهاهو ابن أبي الإصبع، وقد كنا نأمل منه أن ينتبه إلى هذه الأبعاد المنهجية، فيصرف النظر

عن مبحث الموازنة، يزيد من حدة الاضطراب عندما يعقد بابا آخر يسميه «التنظير»، ومن خلال تحديد مفهومه، وهو «أن ينظر الإنسان بين كلامين إما منفصلي المعاني، أو مختلفي المعاني ليظهر الأفضل منهما»[1]، يظهر أنه هو والموازنة سواء، وهذا يدل على تداخل أزمات بديع القرآن، فلم يعد الأمر متعلقا بإقحام مباحث وفنون غير بلاغية في حقل بديع القرآن، بل وتعداد ألقابها، وتكثير مصطلحاتها، مع أن مفهومها ومقصدها واحد، دون التفات إلى ما قد يوقعه ذلك من اضطراب وتناقض، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ونشير، أخيرا، إلى أن مصطلح الموازنة يتداول بإطلاق آخر عند ابن الأثير والقزويني والعلوي اليمني، وقد أبرزت الدراسة دلالته الحافة به، مما له تعلق بتساوي الفواصل القرآنية في الزنة، في مبحث «اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم».

٢ - حسن الاتباع:

في باب السرقات الشعرية، ذكر النقاد أنواع الاتباع، اتباع الشعراء اللاحقين للسابقين، وتواردهم على نفس المعاني والصيغ[2].

وإذا كان تعريفهم لحسن الاتباع يقوم على «أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره، فيحسن اتباعه فيه بحيث يستحقه ويحكم له به دون الأول»[3].

فهذا يعني أن مفهومه يقتضي كلاما سابقا وآخر لاحقا، وتبدو وظيفة الشاعر، أو المتكلم بصفة عامة، في أن يعمد إلى الكلام السابق، فيحسن

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٣٨.

٢- انظر «حلية المحاضرة» للحاتمي، ج٢، ص: ٢٨ - ٩٨، و«العمدة» لابن رشيق، ج٢، ص: ١٠٣٧ - ١٠٥٩، و«المثل السائر» لابن الأثير، ج٣، ص: ٢١٨ - ٢٩٢.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٢٠١

إعادة صياغته بواسطة الآليات المختلفة إما حذفا أو زيادة أو بسطا وتوضيحا، حتى تكاد خيوط اتصال الكلام بصاحبه الأول تتخرم، ويكون اللاحق أحق بالانتساب إليه.

والغريب أنه، مع وضوح هذا المفهوم وما يتطلبه من كلام سابق شعرا أو نثرا، فقد ألحقه البلاغيون ببديع القرآن، وأفردوا له بابا ضمن أبوابه الكثيرة، ولعل المرء يتساءل عن سبب إدماجهم له في البديع القرآني، رغم وعيهم بهذا. يقول ابن أبي الإصبع «وهذا الباب مما يخص كلام المخلوقين، ومما أخذ بعضهم من بعض، ولا مدخل لشيء من القرآن العزيز فيه، فإن القرآن مُتَّبَعٌ لا مُتَّبِعٌ»[1].

ولا يملك الدارس إلا أن يصرخ محتجا: إذا كان أي فن، مهما بلغت قيمته الجمالية، غير موجود في كتاب الله، فلماذا يشتغل به ضمن بديع القرآن، ولماذا نشوش على المتلقي بحشره في قضايا بعيدة عن مقاصد استجلاء الظواهر البديعية، والوقوف على نكتها وأسرارها؟؟

ومما يزيد من حدة استغراب الدارس أن مبحث «السرقات الشعرية» تسرب إلى حقل بديع القرآن بواسطة هذا الخيط الواهي الذي أطلقوا عليه لقب «حسن الاتباع»، ولم يستطع بعض المصنفين المعاصرين في بديع القرآن أن يتخلصوا منه، بعد إحكام وجه الخطأ فيه، فاقتفوا آثار من سبقهم، وأبقوا على مبحث «السرقات» ضمن مصنفاتهم، ولعل أوضح نموذج لذلك كتاب «البديع في ضوء أساليب القرآن» لعبد الفتاح لاشين، فقد فاته هذا الاستدراك، وعقد للسرقات فصلا[2] مطولا في كتابه، مع أن عنوانه دال على

١- المرجع نفسه، ص: ٢٠١.

٢- انظر: «البديع في ضوء أساليب القرآن» لعبد الفتاح لاشين، ص: ١٨٠، فصل «السرقات الشعرية».

موضوعه، وليس لموضوعه، أي صلة، مهما ضعفت، بالاتباع الذي هو مبحث نقدي أولا وأخيرا.

٣ - السلخ والمسخ:

يود الدارس لو لم يتطرق إلى هذين المصطلحين، ولم يشر إلى ما يتبعهما من مفاهيم ودلالات، وذلك أن تجريد الحديث فيهما موقع في الاستطراد، وصارف عن الغاية من بناء مباحث هذه الدراسة.

آية ذلك أنك لا تستطيع أن تحدد مفهوم السلخ، مثلا، دون أن تذكر أنواعه التي بلغت عند ابن الأثير اثني عشر ضربا، ولو لم نجد له ذكرا في مصنفات بديع القرآن لما أوليناه أي عناية، فقد ذكرهما ابن النقيب في «مقدمة التفسير» وبلغ من أمر غياب المنهج عنده أنه لم يذكر لهما تعريفا أو شاهدا من القرآن، وأنى له ذلك، وهو يعترف بانتفائهما منه، إذ «ليس في القرآن العظيم منهما شيء، لأنه لم يسبق قبله كلام فيسلخ منه، ولم يتقدم معانيه فيقصر عنها فيمسخ، لأنه الكلام القديم الذي لم يشبهه كلام، ولم يتقدم عليه نثر ولا نظام»[1]، مما يكر على صنيعه بالنقض، ويحكم عليه بالتناقض، مادام القول بعدم وجودهما في القرآن يقتضي عدم ذكرهما أصلا.

إن تعليل ابن النقيب لانتفاء وجود السلخ والمسخ سليم، لأن مدار السلخ، بمختلف أنواعه وأضربه، آيل إلى أخذ المعنى أو اللفظ من عند غيره، إما بالزيادة أو النقص، أو الإيجاز أو البسط، أو أخذ أحدهما دون الآخر، كما أن المسخ يرتد إلى مفهوم العكس، أي قلب الدلالة، فإذا كان معنى البيت، مثلا في المدح، فإن مسخ الشاعر اللاحق له يتمثل في أن يقلبه جهة الهجاء، ويعكس فيه مقصدية الخطاب[2].

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٤٢.

٢- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ٢٩٠.

ولا يتصور تحقق لهذا في القرآن الكريم، لأنه لم يتبع كلاما، ولم يستمد منه لفظا أو صياغة.

ولم يبق، بعد هذا وذاك، إلا أن يلغى مبحث السلخ والمسخ من بديع القرآن.

ومع وعي الطوفي بأن كلام الله سابق على غيره، فقد أورد مثل هذه الفنون في كتابه «الإكسير في علم التفسير» الذي أراده قانونا في ميدانه، وعندما أحس بأن الأمر فيه اضطراب، استدرك قائلاً:« واعلم أن جعلنا القرآن في هذين المثالين ثانياً لكلام العرب إنما هو باعتبار النزول، وأما باعتبار الوجود فالقرآن قبل العرب فضلاً عن كلامهم»[1].

والغريب أن هذا الملحظ وحده كان كافيا لرد تلك الفنون ردا حازما، وهو الذي جعل كتابه قانونا «لمن لا يغتر بالمحال، وعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال»[2].

٤ - التهذيب:

يعود التهذيب، في أصله اللغوي، إلى معاني التنقية والإصلاح والتخليص والتشذيب، وهذب النخلة: نقى عنها الليف، والمهذب من الرجال، المخلص النقي من العيوب[3].

وبهذا المعنى، أخذه البلاغيون والنقاد، وجعلوه وصفا للشعر المنقح، بل صاغوا، بموجبه، وصايا للأديب بأن «لا يملي قصيدة أو رسالة أو خطبة حتى يتلمحها بعين بصيرته، ويقدح لها زناد فكرته، ويهذب ألفاظها، ويحقق

١- سليمان الطوفي: «الإكسير في علم التفسير» تحقيق : عبد القادر حسن، مكتبة الآداب القاهرة، ص: ٣٢٠

٢- المرجع نفسه.

٣- «لسان العرب» ج/١، ص: ٧٨٢، مادة «هذب».

معانيها، ويحسن مساغها، ويؤسس مبانيها»[1].

وذلك أن النظر في الشعر وتنقيحه وسيلة لأن يأخذ بأعلى درجات الحسن والبلاغة، وأقرب إلى أن تتلقاه المسامع بالقبول والارتياح.

إن هذا المفهوم متصل بالإبداع الأدبي، ومحصور في الطاقة الإنسانية التي تتعرض، أثناء النظم، لعوامل النسيان والغفلة والغلط والقصور، أما أن يتعلق بخطاب القرآن، فهذا مظنة الاعتقاد الفاسد والرأي الضعيف، إذ لا يتصور فيه ما يتصور في الإنسان من عوامل النقص والفتور.

ولذلك، فقد استدرك ابن أبي الإصبع على هذا المفهوم في تعلقه بالقرآن، بالرغم من إيراده له ضمن أنواع بديعه، فقال: «هذا القسم لا يقع في الكتاب العزيز، لأنه لا يحتاج إليه إلا من جبل على السهو والغلط، أو الغفلة والذهول، أو ضعف العارضة في العمل، وقد يكون نقده أجود من نظمه، وعلمه فوق عمله، وهذه من صفات المخلوق الناقص، والقرآن العزيز كلام قادر منزه عن صفات النقص»[2].

وكان حقيقا به، وهو يتمثل شرط المناسبة المقامية، أن يرد هذا الفن، وينزه مصنفه عنه، فلا يضطر إلى ذكره، ثم الاشتغال بنفي عيبه عن القرآن الكريم، إذ، كما يقول الجنيد، «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[3].

أما ما أورده من أقسام أخرى للتهذيب، فإن شواهدها من القرآن أحق بأن تلحق بفن «حسن الترتيب» و«فن المناسبة».

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٥٤، وانظر «بديع ابن منقذ»، ص: ٤١٢، و«بديع القرآن»، ص: ١٥٨.

٢- «بديع القرآن» ص: ١٥٨.

٣- الملاحظ أن كلام الجنيد ورد في السياق الآتي، فقد مر بقوم من المتكلمين يخوضون في الاستدلال على تنزيه الله، عز وجل، عن أوصاف الحدوث، ولما سئل عنهم، أجاب بقوله ذلك. وهو كلام قابل لأن يتعدى سياقه الأصلي إلى ما نحن بصدده.

فأما وجه إلحاقها بحسن الترتيب، فهو حاضر من خلال كلامه في قوله تعالى: ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ ﴾[1]، إذ يقول: «فانظر كيف جاء هذا النظم مرتبا على طريق البلاغة، حيث انتقل فيه من الأدنى إلى الأعلى على الترتيب»[2].

وأما وجه إلحاق بعض شواهده بفن «المناسبة» فلأن ترتيب الكلام في قوله: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي ﴾[3] جاء مخالفا للأصل وهو: «لئن بسطت يدك إلي» لتجنب سوء الجوار الناجم عن توالي ثلاثة أحرف متقاربات المخارج، هي الطاء والتاء والياء، فناسب أن يقدم حرف الجر وضميره على المفعول به، ولما أمن سوء الجوار، عاد التركيب إلى حاله في قوله: ﴿مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَ ﴾[4].

٥ - سلامة الاختراع من الاتباع:

ومعناه «أن يخترع الأول معنى لم يسبق إليه ولم يتبع فيه»[5].

وبهذا يتضح تعلقه بمبحث السرقات الشعرية، وما يتفرع عنه من سابق ومسبوق، وتابع ومتبوع.

وقد مثل له ابن أبي الإصبع بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ ﴾[6].

١- سورة المائدة/٨٩.

٢- «بديع القرآن»، ص: ١٥٩.

٣- سور المائدة/٢٨.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٦٠.

٥- المرجع نفسه، ص: ٢٠٠.

٦- سورة الحج/٧٣.

وأعلن بأنه «لم يسمع مثل هذا التمثيل في بابه لأحد قبل نزول القرآن العزيز»[1]. وإن المرء ليعلم بأن معظم معاني القرآن لم تكن معهودة أو مسموعة من قبل أن ينزل الوحي على محمد عليه السلام، ولم يكن أسلوبه في أي سورة أو آية منتزعا من غيره، فإفراد تلك الآية بالذكر والاستشهاد مشعر بأن غيرها قد يتوهم فيه الأخذ، وذلك خطل من الرأي موقع في شرك التحريف.

وإذا كان محقق «بديع القرآن» أشار إلى أن مبحث «سلامة الاختراع من الاتباع» يغلب عليه طابع النقد[2]، فإننا نقول إنه من صميم العملية النقدية عند الأقدمين، ولا علاقة له ببديع القرآن البتة.

٦ - المخالفة:

إذا كان الغالب على النقاد القدامى أنهم يحمدون للشاعر المحدث حسن الاتباع لمن سبقه من فحول الشعراء، فقد ترتب على هذا الوضع استقباح بعضهم لما يلاحظ على بعض الشعراء من خروج عن عرف الأقدمين، وانتهاج سبيل مخالف لسننهم في نظم المعاني وصياغة الأساليب.

وفي هذا السياق، تحدث قدامة بن جعفر، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث سابق، عن «المخالفة» وسماها «مخالفة العرف»، وعدها من عيوب المعاني، وشرحها بأنه الإتيان بما ليس في العادة والطبع»[3].

وقد سرب ابن النقيب هذا المعنى إلى مجال بديع القرآن[4]، ووصل في ذلك إلى أن القرآن مخالف لكلام العرب وأساليبهم في مخاطباتهم.

١- المرجع نفسه، ص: ٢٠١.

٢- انظر هامش ص: ٢٠٠ من «بديع القرآن».

٣- «نقد الشعر» ص: ٢٠٣، ونشير إلى أن قدامة خلص حديثه من أي استشهاد بالقرآن.

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب» ص: ٤٨٨.

وإذا كنا قد فصلنا القول في نقد كلامه في المبحث المذكور، فإننا نذكر – هنا – بأن مبحث «المخالفة» من مباحث نقد الشعر، ولا يجوز استعماله في حق خطاب القرآن، لأنه يستعمل، هناك، بإيحاء الاستقباح والإنكار والاعتراض، أما مخالفة القرآن لنظم الشعر، فهي مباينة إعجازية، باعتبار أنه صيغ على غير منوال.

٧ – المناقضة:

جعل لها ابن أبي الإصبع ثلاثة أقسام، وعرف كل قسم بتعريفه الخاص، ولم يذكر للقسم الأول أي شاهد من القرآن.

والغريب أن مصطلح «المناقضة» ورد عند ابن منقذ، لكن مفهومه غير قابل لأن يدخل ضمن أي قسم من الأقسام الثلاثة للمناقضة عند ابن أبي الإصبع. فالمناقضة، عند الأول: «أن يناقض الشاعر كلامه أو يعارض بعضه بعضا»[١]، مما يعني أن المناقضة توجد في بنية النص وداخله، ولا تعلق لها بنص آخر.

ونكتفي، هنا، بالقسم الثالث الذي عرفه ابن أبي الإصبع بقوله: «ومن المناقضة نوع آخر، وهو مناقضة المتكلم غيره في معنى ما»[٢]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[٣]، إذ «شرط سبحانه المثلية في المجازاة أمرا بالعدل، فناقض، في ذلك، الجاهلية فيما كانوا عليه في مدح الظلم، كقول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا[٤] [٥]

١- «بديع ابن منقذ» ص: ٢٢١.

٢- «بديع القرآن» ص: ٣٢٤.

٣- سورة البقرة/١٩٤.

٤- الزوزني: «شرح المعلقات السبع»، مكتبة المعارف، بيروت، ط: ٤، ١٩٨٠، ص: ١٧٦.

٥- المرجع نفسه، ص: ٣٢٥ – ٣٢٦.

إن ابن أبي الإصبع ينهج، هنا، أسلوب الموازنة بين نص وآخر، لكن ليس في مستواهما النظمي والإيقاعي والتركيبي، ولكن في مستواهما المعنوي والدلالي.

ومعلوم أن هذا باب من أبواب الموازنة بين الشعراء، والمقارنة بين معانيهم للمفاضلة بينها، وهو مهيع مطروق، ونهج مسلوك منذ الشعر الجاهلي.

ومن ثم، فإن حق المناقضة، بهذا المعنى، أن تلحق، أولا، بمبحث الموازنة والمقارنة، ثم أن تلحق هذه الموازنة، ثانيا، بمباحث علم الشعر والنقد، كما أكدنا سابقا، إذ لا مدخل لمقارنة المعاني في باب بديع القرآن، فضلا عن أن الموازنة مشعرة بتساوي المتوازنين، كما هو شرطها عند القوم، وهذا لا يجوز في حق الخطاب القرآني.

خلاصات:

رغبة في جمع شتات ما أقدمت عليه الدراسة من استدلال على ضرورة إرجاع كثير من الفنون المقحمة في بديع القرآن إلى حقولها المعرفية الأصلية في علم التفسير أو علم الجدل والكلام، أو علم الشعر والنقد، فإننا نستعين بالجداول الآتية المستوعبة لخلاصة الأزمة، والمشيرة إلى الأدلة المعتمدة في دعوى فك الارتباط بين تلك الفنون وبين بديع القرآن.

جدول رقم ١: المباحث الواردة من علم الجدل والكلام

المجال المعرفي الأصلي للفن	اسم الفن	دليل إخراجه من البديع القرآني إلى أصله المعرفي
علم الجدل والكلام	- القول بالموجب - الهدم - الاستدراج - المذهب الكلامي - التعليل - الإلجاء	تتقاطع هذه الفنون في طبيعتها العقلية الجدلية، وهي مسوقة في القرآن للاستدلال على عقائده، وهي ليست أساليب فنية حاضرة في البنية الكلامية للنص.

جدول رقم ٢ : المباحث الواردة من علم التفسير

المجال المعرفي الأصلي للفن	اسم الفن	دليل إخراجه من البديع القرآني إلى أصله المعرفي
علم التفسير	- الاقتناص - المدرج - المواربة - التوجيه - الاستخدام - الاعتذار - عتاب المرء نفسه - المحتمل الضدين - النوادر - العنوان - الإسجال	لكل فن من هذه الفنون دور في توضيح معاني القرآن، وإخراجها من حالة الإشكال والإبهام والإجمال، إلى حالة البيان والوضوح والتفصيل، ويتصل بعضها بالخطاب القرآني في بعده الدلالي والتربوي، وليس لها صيغة أسلوبية تربطها بالبديع.

جدول رقم ٣: المباحث الواردة من علم الشعر والنقد

المجال المعرفي الأصلي للفن	اسم الفن	دليل إخراجه من البديع القرآني
علم الشعر والنقد	- الموازنة - حسن الاتباع - السلخ والمسخ - سلامة الاختراع من الاتباع - التهذيب - المخالفة	تتصل هذه الفنون بظواهر أخذ اللاحق عن السابق، واتباعه له، أو خروجه عن المألوف، وترتبط بتنقيح الشاعر لفنه وإصلاحه له. وهي مفاهيم وتصورات يتنزه عنها الخطاب القرآني.

لقد حرصنا على أن نشفع الادعاء والاقتراح بالدليل الذي يراه الدارس ملائما، وتبين أن هذا الكم الهائل من الفنون الذي أدخل إلى فضاء علم البديع القرآني إدخالا، وأقحم فيه إقحاما، إنما هو شامل لفنون ومباحث لها أصولها المعرفية المقررة، ولها مجالها الذي تشتغل فيه اشتغالا منسجما مع طبيعة الموضوع وقضاياه.

ونذكر بأنه ليس عيبا أن تتم استعارة مصطلحات ومفاهيم من حقول معرفية متباعدة، ولكن العيب في أن تستعار دون أن تحقق كفايتها المنهجية، ودون أن تسهم في تطوير قضايا العلم الذي نقلت إليه.

أما إذا كانت تلك المصطلحات والمفاهيم عناصر مشوشة على صفاء العلم، وسلامة النظر، فإن العيب حينها، يكون مضاعفا، ولا منجى منه ولا ملجأ إلا إلى النقد المنهجي والإصلاحي.



الفصل الرابع

المنهجية البيانية لإصلاح بديع القرآن

تمهيد:

إن القضايا التي عرضها البحث في فصوله السابقة، والنهاية التي آل إليها في تناول كثير من فنون البديع ومباحثه، لتمثل، في حد ذاتها، كفاية لاستخلاص ملامح المنهجية البيانية في إصلاح بديع القرآن، لأن السلبيات مقدمة لإثبات نقيضها، والحديث عن خطأ فصل البديع عن المعنى واقتضاءاته يستدعي المزج بين عمليتي الخطاب، ونقد النسقية المنطقية والكلامية محتم لحضور المنهجية البيانية.

غير أن القصد الأول تمثل، هناك، في ممارسة تاريخية ونقدية، أما الهدف هنا، فيتجه، بالقصد الأول، إلى بسط القول في بعض الخصائص التي تميز المنهجية البيانية التي يناط بها الإشراف على إصلاح حقل بديع القرآن.

ونبادر إلى القول إن المنهجية البيانية منهج شامل يستوعب مبادئ وعناصر، ويتبع أساليب وأدوات، ويرمي إلى مقاصد وأهداف.

ولعل هذا الامتداد الثلاثي يقلص من حظوظ الظفر بتعريف جامع ومانع للمنهجية البيانية، ولكن، بغية التحديد التقريبي، نشير إلى أن المنهجية البيانية خطة تعتمد الذوق التدبري والتحليلي في إدراك مخاطبات القرآن، وتعتبر المحسنات البديعية، وغيرها، عنصرا فعالا في دلالة الخطاب، وأداة مساعدة على فهمه، وتنظر إلى الخطاب باعتباره بنية كلية، ليست الجمل، وما تحتويه من فنون وأساليب، إلا لبنات تخدم دلالته العامة ومقصديته التأثيرية في المتلقي.

وبهذا يتضح لنا أن المنهجية البيانية نسقية في المفهوم والإجراء يقتضي كل واحد منهما صنوه ويستدعيه، ويتوقف الأول على غيره في تلاحم ظاهر وخفي. فهي تشترط الذوق البياني، ولا يقوم، عندها، تحليل سليم بدون

اعتماد هذه الفعالية الإنسانية. وبما أن الخطاب القرآني يهدف إلى أن يتحول إلى أثر في نفوس الناس وقلوبهم وحياتهم، فإن ما يورده من فنون وأساليب إنما للإسهام في إنجاز هذه الفعالية المعتبرة، وبهذا تكون تلك الفنون مجرد أدوات وعناصر تساق إلى غايات أخر، ولا تساق إليها تلك الغايات.

إن مقصد العمل التفسيري، أولا وأخيرا، هو «الترجمة الحقيقية لهداية القرآن من خلال التفسير، ولا ينبغي أن تقتصر الهداية على كونها خطبة وعظية، أو حكمة فلسفية، أو نكتة بلاغية، أو حقيقة صوفية، أو مسألة فقهية، أو وجهة نحوية ... إن الهداية القرآنية منهج شمولي متكامل ينفذ إلى كل مداخل النفس الإنسانية، فيسلم فيها القلب والفؤاد والعقل والجوارح لله تعالى ...»[١]، وهو ما لحظه الإمام العز بن عبد السلام في تأكيده بأن «الغرض من التفسير الوقوف على مقصاد القرآن المفيدة للأمور الدينية»[٢].

وإن هذه المنهجية، في إطارها الشامل والدقيق، تمثل مطلبا جوهريا، بعد الهنات التي وضعت اليد عليها سابقا، إلا أن عناصرها وجزئياتها كانت واردة عند بعض البلاغيين القدماء، ومنهم من استثمرها في تحليل الخطاب القرآني، وهذا يمثل، وحده، دليلا كافيا على ضرورة اعتماد المنهجية البيانية، بديلا عن مختلف المنهجيات والنسقيات التي رامت دراسة بديع القرآن، والتي جاءت متأثرة بالثقافة الشخصية للمفسر والبلاغي، ودائرة في إطار اشتغالاتهما المعرفية التي قد لا تكون داخلة في أساسيات المهمة التفسيرية واهتمام جمهور الأمة.

١- ذ. زناد خليل: «تفسير القرآن: إشكالية المفهوم والمنهج»، مجلة «المسلم المعاصر: عدد: ٨١، جمادى الأولى .. ١٤١٧، أكتوبر ١٩٩٦، ص: ١٥.

٢- العز بن عبدالسلام: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز». دار الحديث، القاهرة. ص: ٢١٧.

المبحث الأول: خصائص المنهجية البيانية

إن البحث في خصائص منهجية ما موقع، لا محالة، في مظنة التقعيد والتفريع والتصنيف، ولا يعقل، منطقيا، أن نستجير من نار التفريع والتشقيق والتنظير الذي وقعت فيه النسقيات السابقة، برمضاء تفريع جديد، وتقعيد من نوع آخر.

ولاجتناب الوقوع في هذا المحظور، فإن العناصر التي تقدم الدراسة على إيرادها إنما هي ملامح عامة تتراءى للمرء بطريق اللزوم، لأن أحدها يسوق إلى الآخر ويؤدي إليه، ثم إنها ليست كل الخصائص، فبإمكان دارسين آخرين، وفق منهجيات مغايرة، الوقوف على خصائص جديدة لهذه المنهجية البيانية.

١ - شرطية التدبر الذوقي البياني:

أنفق البلاغيون جهدا كبيرا في التدليل على أن شرط الفهم الأدق لخطاب القرآن يتمثل في معرفة علوم البلاغة وضبط قوانيها وآلياتها، وكان أن استقر عندهم أنه «إنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب، فعرف علم اللغة وعلم العربية وعلم البيان، ونظر في أشعار العرب، وخطبها ومقاولاتها في مواطن افتخارها، ورسائلها وأراجيزها، وأسجاعها، فعلم منها تلوين الخطاب ومعدوله، وفنون البلاغة وضروب الفصاحة وأجناس التجنيس وبدائع البدائع، ومحاسن الكلام والأمثال، فإذا علم ذلك ونظر في هذا الكتاب العزيز، ورأى ما أودعه الله سبحانه فيه من البلاغة والفصاحة وفنون البيان، فقد أوتي العجب العجاب»[1].

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب». ص: ١٢.

ولكن هذا الشرط يحتاج إلى معاودة النظر فيه، خاصة إذا كانت العلوم البلاغية تحيل على ما انتهت إليه من قواعد وقوانين يغلب عليها طابع التقعيد والتفريع والتكثير، فلا يعقل أن نشرط فهم القارئ للقرآن بتحصيل تلك العلوم، وضبط أجزائها.

ثم إن هذا التضييق انتشر في العهود المتأخرة، أما في العهود الأولى للتفسير، فكان المعتمد على رصد شروط أخرى، وإن شرط أحدهم معرفة البلاغة والبيان، فلم يكن قصده إلى ذلك ما انتهى إليه المتأخرون.

إن القرآن الكريم يختلف، جوهريا، عن مقاصد الشعر والأدب، فإذا كانت هذه الأخيرة تتواصل مع المتلقي من أجل التأثير فيه تأثيرا مخصوصا، يتصف بالآنية واللحظية والمتعة الفنية، فإن القرآن أنزل من أجل أن يتدبره عموم الناس، ولذلك، تكرر هذا الأمر، غير المشروط بأي ثقافة أو علوم، أربع مرات شمل القرآن المكي والمدني، وخاطب به المسلمين وغيرهم.

لقد ذكر التدبر في القرآن في أربع آيات وهي:

- ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1].
- ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[2].
- ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[3].
- ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[4].

وإن التأمل في هذه الآيات يهدي إلى استخلاص الملحوظات الآتية:

١- سورة ص/٢٩.

٢- سورة المومنون/٦٨.

٣- سورة محمد/٢٤، سورة النساء/٨٢.

٤- سورة النساء/٨٢.

أ - إن الخطاب في الآيات موجه لمختلف الفئات، كفارا ومنافقين ومؤمنين، وهذا يدل على أن الناس جميعهم مطالبون بخلق التدبر في كتاب الله، ومحاولة فهمه فهما سليما بعيدا عن موانع التدبر والفهم، عسى أن يهتدي الكافر إلى عين الحق، ويدرك المنافق سوء اضطرابه وفتنته، ويزداد المؤمن إيمانا بصدق رسالة القرآن، وهذا العموم الذي يشمل المخاطبين يشاكله عموم يكتنف زمانهم ومكانهم، نلمس ذلك من خلال زمن نزول الآيات السابقة، فمنها سورتان مكيتان وهما «ص» و«المؤمنون» وسورتان مدنيتان، وهما: «محمد» و«النساء».

ب - ورد التدبر في الآيات الأربع بصيغة الفعل المضارع دلالة على أنه فعل متجدد، يتعين على الإنسان القيام به، فلا يمكن تصور فعل التدبر إلا في سياق الفعل المتواصل، ولم يرد في القرآن ذكر التدبر في صيغة المصدر المجرد، دلالة على أن لا يطمئن المرء إلى ما توصل إليه من نتائج التدبر، ويحصل في وهمه، أن ذلك منتهى ما تصل إليه الطاقة الإنسانية.

جـ - تدل صيغة «تفعل» التي ورد عليها فعل التدبر في الآيات على مشقة التكلف ومعاناته، كما تبرز، بإيقاعها، معاني الاجتهاد من أجل دفع الكسل والتقليد، وتمزيق حجب الاتباعية والهوى التي تحول دون تدبر كتاب الله.

د - أشارت هذه الآيات إلى أهداف التدبر، فآية سورة محمد ﷺ تشير إلى أن التذكر هدف جوهري من وراء التخلق بخلق التدبر في القرآن، والتذكر يسوق صاحبه إلى التخلي عن معاصي الفكر مثل الكفر والإلحاد والشرك، ومعاصي السلوك مثل الظلم والكبر والفسق، والتذكر ملازم للتفكر، بل بينهما علاقة تأثر وتأثير، يقول الفيروز آبادي: «والتذكر والتفكر منزلان يثمران أنواع المعارف وحقائق الإيمان والإحسان، فالعارف لا يزال يعود تفكره

على تذكره، وتذكره على تفكره حتى يفتح قفل قلبه بإذن الفتاح العليم»[1].

هـ - كما أشارت تلك الآيات إلى شروط التدبر،، وهي أن يكون لب الإنسان متيقظا منتبها، فأولوا الألباب هم أصحاب العقول والأفئدة التي قادها أصحابها إلى التبصر في كتابه الله المتلو وهو القرآن، وفي كتاب الله المجلو وهو الكون، في كلام الله وفعل الله ... فكانت لهم بصيرة صدق يعرفون بها الحق فيهتدون، يقول ابن القيم: «المراد به، أي اللب، القلب الحي الذي يعقل عن الله، و(يوجه) سمعه، و«يصغي» حاسة سمعه إلى ما يقال له، وهذا شرط التأثر بالكلام»[2].

و - وأشارت الآيات إلى موانع التدبر، ومنها التقليد الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين﴾، إن القرآن يستنكر، هنا، موقف الكفار، ويسأل عن سبب امتناعهم عن تدبر كتاب الله، ويرجح أن يكون اتباعهم لآراء آبائهم، وجمودهم على تقاليد أسلافهم ومعتقداتهم سببا في تفويتهم لخير التدبر وفضائله العظيمة، إذ «التقليد تعطيل للمواهب، لأنه مجرد محاكاة عمياء، وفي ذلك قضاء على الذاتية والأصالة والشخصية العلمية»[3].

وفي لفظ «الأقفال» الوارد في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ إشارة إلى موانع التدبر، إذ فسرت الأقفال بـ«ارتجاج القلب وخلوه عن الإيمان، أي لا يدخل قلوبهم الإيمان، ولا يخرج منها الكفر»[4]، وبهذا تكون الأقفال هي حجب الكفر، وهناك من فسرها بقوله: «ترك القلب على

١- الفيروز آبادي: «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز»، ج/ ٢ص: ٣١٩.

٢- ابن القيم الجوزية: «بدائع الفوائد».

٣- د. محمد فتحى الدريني: «دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي»، ج/١، ص: ٢١٦.

٤- القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، ج/١٦، ص: ٢٤٧.

ما فيه»[1]، ولا يخرج ما في القلب عن كفر صاد لصاحبه، أو شك محدث لاضطراب القلب والنفس، أو نفاق حاجب عن النظر السليم والتدبر الحكيم، أو فسق تتكث بسببه الذنوب في قلب صاحبه مثل النقط السود حتى يرين عليه، وذلك هو الران المذكور في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[2]، وهو مراد الرسول عليه السلام في قوله: «إن المؤمن إذا أذنب كان نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر، صقل قلبه وإن زاد زادت حتى يعلو قلبه، فذلك الرين الذي ذكر الله عز وجل في القرآن»[3].

فالذنوب، حين تغلب على القلوب، تغمرها وتحيط بها حتى لا يجد القلب منفذا إلى الشعور بالتدبر أو الاتصاف به، أو «حتى يعمى القلب» كما يقول الحسن[4]، أو «يموت» كما يقول قتادة[5].

ولذلك صار من المعلوم لدى علماء الأمة أن الذنوب والمعاصي والأهواء مانعة لصاحبها من فهم كلام الله وتدبر معانيه، يقول الزركشي: «اعلم أنه لايحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره، وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب الدنيا، أو هو مصر على ذنب أو غير متحقق بالإيمان»[6].

وينبغي لمثل هذا الكلام أن يدخل في صميم اهتمامات الفكر الإسلامي المعاصر، بالرغم من طابعه التربوي والأخلاقي العام، إذ ليس بالفكر والمنطق وحدهما يحيى الناس.

١- الطبري: «جامع البيان»، ج/٢٦، ص: ٣٦-٣٧.

٢- سورة المطففين/١٤.

٣- رواه أحمد عن أبي هريرة. ج/٢، ص: ٢٩٧، والترمذي في كتاب التفسير، حديث رقم: ٣٣٩٠، ج/٥، ص: ١٠٥.

٤- «جامع البيان»، ج/٣٠، ص: ٦٢

٥- نفس المرجع والصفحة.

٦- «البرهان في علوم القرآن».

ز - وأشارت الآيات إلى موضوع دقيق من موضوعات التدبر، وذلك بأن قدمت للمنكرين، وللمؤمنين من باب أولى، مثالا حيا يصلح أن يكون مجالا خصبا للتدبر، أو نموذجا يفتح الطريق لتوسيع قياسات المتدبرين، وإلحاق القضايا بنظائرها بغية الوصول إلى يقين الحق في أمر القرآن مصدرا وطبيعة وإعجازا، ويتجلى ذلك المثل الحي في دعوة المخاطبين إلى تدبر القرآن، نظما ودلالة، للوصول إلى أن الاختلاف منفي عن كلام الله، ومادام منفيا، دل ذلك على أنه من عند الله العليم الخبير، يقول تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾.

إن هذا التدبر الذي «يقصد منه البحث عن الحقيقة، والمقرون بالإخلاص في الوصول إليها سوف يكشف لذوي الاستعداد منهم أن هذا القرآن حق كله، وأنه منزل من عند الله عز وجل، ما في ذلك ريب، لأنه لو كان من عند غير الله لاشتمل على اختلاف كثير في الواقع والحقيقة»[1].

ويتعلق الاختلاف المنفي عن القرآن، هنا، بالمستويات الآتية:

- اختلاف نظمه.
- اختلاف عقائده وأخباره الغيبية.
- اختلاف أخلاقه وتشريعاته.

يشرح الزمخشري أبعاد نفي الاختلاف الأول عن القرآن فيقول: «لوجدوا فيه اختلافا كثيرا: لكان الكثير منه مختلفا متناقضا قد تفاوت نظمه وبلاغته ومعانيه، فكان بعضه بالغا حد الإعجاز، وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته، وبعضه إخبارا بغيب قد وافق المخبر عنه، وبعضه إخبارا عنه مخالفا للمخبر عنه، وبعضه دالا على معنى صحيح عند علماء المعاني، وبعضه دالا على معنى

١- د. حبنكة الميداني: «قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل»، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٨٩، ص: ١١.

فاسد غير ملتئم، فلما تجاوب كله بلاغة معجزة فائقة لقوى البلغاء، وتناصر صحة معان وصدق إخبار، علم أنه ليس إلا من عند قادر على مالا يقدر عليه غيره، عالم بما لا يعلمه أحد سواه»[1].

وإذا كان الزمخشري، باهتمامه البلاغي، قد توسع في نفي الاختلاف في مستواه البياني، فان سيد قطب يستصحب معه هذا البعد في إبراز نفي الاختلاف في مستوى البيان الفكري والتشريعي، ليؤكد دلالة الإعجاز القرآني، فإذا كان «الفارق بين صنعة الله وصنعة الإنسان واضحا كل الوضوح في جانب التعبير اللفظي والأداء الفني، فإنه أوضح من ذلك في جانب التفكير والتنظيم والتشريع، فما من نظرية بشرية، وما من مذهب بشري، إلا وهو يحمل الطابع البشري، جزئية النظر والرؤية... والتأثر الوقتي بالمشكلات الوقتية، وعدم رؤية المتناقضات في النظرية أو المذهب أو الخطة التي تؤدي إلى الاصطدام بين مكوناتها، إن عاجلا وإن آجلا، كما تؤدي إلى إيذاء بعض الخصائص في الشخصية البشرية الواحدة التي لن يحسب حساب بعضها... إلى عشرات ومئات النقائض والاختلاف»[2].

على أن هذا الاختلاف المنفي عن القرآن، بنص القرآن المدعوم بالممارسة العقلية والنظر المتواصل، لا يتعلق بمستوى واحد، بل يمتد إلى مختلف المستويات والمجالات، وما هو إلا نموذج واحد لما ينبغي أن ينصب عليه التدبر في القرآن، أو هو رسم لملمح واحد من ملامح موضوعات التدبر.

و - وفي جانب آخر جد دقيق، أشارت الآيات إلى الفهم الخاطئ لقدر الله، إذ ينسب قوم أمر انحرافهم وانغلاق قلوبهم عن أنوار الهداية ومشكاة التدبر إلى مشيئة الله، يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾.

١- «الكشاف»، ج/ ١، ص: ٥٤٦- ٥٤٧

٢- سيد قطب: «في ظلال القرآن»، ج/٢، ص: ٧٢٢.

حقيقة أن بعض المفسرين توقف عند جانب من أسرار تنكير لفظ القلوب في الآية السالفة، فقد ذهب الإمام القرطبي إلى أنه «لو قال على قلوبهم لم يدخل قلب غيرهم في هذه الجملة، والمراد على قلوب هؤلاء وقلوب من كانوا بهذه الصفة أقفالها»[1].

وأشار القاسمي في «محاسن التأويل» إلى أن «تنكير القلوب للإشعار بفرط جهالتها ونكرها، كأنها مبهمة منكورة»[2]، لكن مع هذه الملاحظ الدقيقة، نستطيع أن نلتفت إلى أن إبهام القلوب وتنكيرها فيه، بالإضافة إلى ما سبق، دلالة على أن لا أحد من العباد قادر على أن يحكم على نفسه بانغلاق قلبه، ونسبة ذلك الانغلاق إلى مشيئة الله، فالتنكير يرفع التعيين والتخصيص، ويقوي الإبهام والإطلاق، وتبقى للإنسان حريته الكاملة في فتح قلبه لأنوار التدبر، أو جعله مقفلا ومحجوبا عنها، ومن ادعى أن الله تعالى شاء منه الصد والإعراض، كانت دعواه باطلة بدليل هذه الآية، وبمقتضى عنصر التكليف الذي ينفي عن الحياة الإنسانية مظهر الجبرية والإرغام، مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[3]، إلا أن أفضال الله ورحمته تجاوزت عدله، فأودع في نفس الإنسان بذور حب الإيمان وكراهية الكفر والضلال، وجعل تلك البذور مركوزة في فؤاده ووجدانه. ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾[4].

١- «الجامع لأحكام القرآن»، ج/ ١٦، ص: ٢٤٧.

٢- القاسمي: «محاسن التأويل»، ج/١٥، ص: ٥٣٨٧.

وهو أحد الوجهين الذين ذكرهما الزمخشري في قوله: «فإن قلت: لم نكرت القلوب؟. قلت: أما التنكير، ففيه وجهان: أن يراد على قلوب قاسية أمرها في ذلك، أو يراد على بعض القلوب، وهي قلوب المنافقين»، (أنظر «الكشاف»، ج/٣، ص: ٥٣٦).

٣- سورة الكهف/٢٩.

٤- سورة الحجرات/٧.

ي - إن الأمر المتكرر بتدبر القرآن يأتي، في منطوقه ومفهومه، دالا على الإطلاق، ولا حجة لمن يقيده بزمن معين، أو مكان محدد، أو يجعله حكرا على أشخاص مخصوصين، ومن المعلوم «أن المطلق يجري على إطلاقه، والخطاب عام لكل من يأتي منه الفهم والاجتهاد في كل عصر وبيئة، وهذا العموم الزماني والمكاني والإنساني من خصائص النص القرآني»[1].

لقد كان الهدف من وراء الوقوف على أقوال بعض العلماء والمفسرين في آيات التدبر إقرار حقيقة جوهرية، وهي أن الشروط الثقافية والمعرفية المتصلة بإحكام فنون البلاغة وعلومها لا تقوى على أن تتصدر الشروط المعتبرة في فهم كتاب الله، بالرغم من أهميتها الواضحة، إن الشرط الوحيد غير المقيد بقيود، يتمثل في فتح عقل الإنسان وقلبه لتدبر كتاب الله، لأنه كلام وارد من أجل التذكير والامتثال والتنفيذ، ولا ينبغي لهذه الأهداف الكبرى أن تضمر في ظل الاهتمام باقتناص هذا الفن البديعي أو ذاك، ونصب الآية شاهدا عليه، ثم تذويب أنوارها في ركام من الشواهد الشعرية المنسوبة للإنسان، ولو سمح العلماء بهذا الأمر، فليس لغاية أن يتحول القرآن شاهدا على البلاغة، إذ الأصل «أن القرآن كان علم البلاغة عند العرب، ثم صار بعدهم بلاغة هذا العلم» كما يقول بحق، مصطفى صادق الرافعي[2].

وهو ما أقره الزركشي، قديما، بعدما لاحظ إكثار القوم من تدوين فنون البلاغة القرآنية وبديعها، فقد ذهب إلى أن الأولين سكتوا عن الحديث عن علم المعاني والبيان والبلاغة، لأن «القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام، وتعريف شرائع الإسلام وقواعد الإيمان، ولم يقصد منه تعليم طرق الفصاحة، فلهذا لم يتكلف السلف في ذلك»[3].

١- د. فتحي الدريني، مرجع مذكور، ج/١، ص: ٢١٦.

٢- مصطفى صادق الرافعي: «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ٢٥٧.

٣- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٣١١ - ٣١٢.

ولما تكلف اللاحقون، خرجوا بأعراف وتقاليد حولت الخطاب إلى مجموعة من الآيـات الشاهدة على هـذا الفن أو ذاك، وشرطوا معرفة القواعد والتعريفات، التي ولدت لاحقا، ليتم للمرء إدراك البيان القرآني، ونسوا أن «أصل الوقوف على معاني القرآن: التدبر والتفكر»[1]، كما أغفلوا أمرا هاما، وهـو أن «التفسير الـذي نطلبه اليوم هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وما وراء هذه من المباحث تابع له، وأداة أو وسيلة إلى تحصيله»[2].

وأهملوا أن هذا التدبر يعتمد الذوق الإنساني بالدرجة الأولى، وهو يرتكز إلى الخبرة الذاتية غير المقيدة بأي نوع من أنواع المعارف الفنية الدقيقة بفروعها ومصطلحاتها، لأن الذوق، في المفهوم الاصطلاحي، يطلق، من بين ما يطلق عليه، على «حذق النفس في تقدير القيم الخلقية والفنية كقدرتها على إدراك المعاني الخفية...بطريق الإحساس والتجربة الشخصية دون التقيد بقواعد معينة»[3].

بل إن القول بضرورة اعتماد الذوق في تدبر القرآن، دون الركون إلى قواعد المقعدين، وتفريعات المفرعين، وتصنيفات المصنفين، إنما يرتد بنا إلى أصل جوهري راعاه القرآن في مخاطباته، فالمقرر أن القرآن راعى الحسن الجمالي المشترك بين الناس، أولهم وآخرهم، بدويهم وحضريهم، وانساب أسلوبه ضمن أطر الحسن الإجمالي الذي يأخذ منه كل واحد بمقدار يقظة حاسة التدبر والذوق لديه، ولم يراع أعراف مجتمع دون آخر، و «حين شاءت حكمة الملك القدوس، عز شأنه، أن يخاطب الناس على قدر كلامهم، كان

١- المرجع نفسه. ج/ ٢. ص: ١٨٠.

٢- عباس محمود العقاد: «عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده» نقلا عن مقال: تفسير القرآن: إشكالية المفهوم» ، د. زياد خليل، مرجع مذكور.

٣- د. جميل صليبا: «المعجم الفلسفي»، ص: ٥٩٧ – ٥٩٨.

منه أن ضبط هذا الأصل البسيط والسر المشترك في كلامه، لا تلك القوانين والضوابط التي تتغير حسب تغير الذوق والعصر، والتي لا تستقر على حال واحدة.

والحقيقة التي ينبغي أن يتفطن لها أن مراعاة القوانين الاصطلاحية والتقيد بها، إنما هو دليل على العجز والجهل، وأما مراعاة الحسن الجمالي والقدر المشترك الذي لا يفوت في أي حال من أحوال الكلام، ولا في أي صفة من صفاته، ويرافق الكلام في لينه وشدته، ووهاده ونجاده، فمن دون إلمام بالقواعد الاصطلاحية، واستعمال للضوابط المعرفية إنما هو الإعجاز برأسه، الخارج عن حد الطوق البشري»[1].

ونتيجة هذه الخصيصة، فالملاحظ أن القرآن وزع في مجموع آياته «الجاذبية الصوتية وامتدادها، ولم يلتفت إلى البحر الطويل، والمديد أو غيرها، واهتم في الفواصل، بانقطاع النفس بالمدة واستقرار الوقف عليها، ولم يول شيئا لقواعد فن القافية»[2].

وقس على ذلك جميع القضايا التي حولتها البلاغة التقعيدية إلى أصول وقواعد وفروع وأنواع علقت عليها الحسن البلاغي، فألزمت القارئ يتمثلها إن هو رام إدراك سر الإعجاز القرآني.

وآلة هذا الإحساس التذوقي الفعال هو القلب، فمن أعمله فيه فقد صرف هذا العضو في وظيفته الجوهرية، ومن أغفل عنه، فقد أغفل دليل الطريق، وتاه فيما لا تحمد عقباه، ولأجل ذلك، فقد اعتبر عبدالقاهر الجرجاني هذه الوظيفة للقلب بمثابة ما خلق له السمع والبصر، فالإخلال بوظيفة الأول

١- الإمام ولي الله أحمد الدهلوي: «الفوز الكبير في أصول التفسير»، ترجمه عن الفارسية: سلمان الحسيني الندوي، دار البشائر الإسلامية. ط١، ١٩٨٧، بيروت.

٢- المرجع نفسه، ص: ٩٣.

كالإخلال بوظائف العضوين الآخرين. وانطلق في إرساء قواعد هذه المعادلة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1] «أي لمن كان أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكر والنظر فيما ينبغي أن ينظر فيه، فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر كأنه قد عدم القلب من حيث عدم الانتفاع به، وفاته الذي هو فائدة القلب والمطلوب منه كما جعل الذي لا ينتفع ببصره وبسمعه، ولا يفكر فيما يؤديان إليه، ولا يحصل من رؤياه ما يرى وسماع ما يسمع على فائدة بمنزلة من لا سمع له ولا بصر»[2].

وإيمانا منه بوظيفة التدبر القلبي في تذوق البيان، فقد عقد فصلا في خاتمة كتابه «دلائل الإعجاز»، جعله دليلا على أن «العمدة في إدراك البلاغة هو الذوق والإحساس الروحاني»[3].

وقد استوعب الطيبي كلام سابقيه في الموضوع، ولخصه في عبارة موجزة وهي أن «الإعجاز حاكمه الذوق»[4]، وليس قوانين البلاغة ومصطلحات القوم، وسلسلة الألقاب والتعريفات والتفريعات والتخريجات والاختلافات.

ومن أجل ألا تغيب هذه الوظيفة التدبرية، فان أي اصلاح منهجي لبديع القرآن يتعين عليه أن يدمجها ضمن الشروط الأولى، والآليات الفعالة ليكون التذوق البياني قادرا على أن يستفيد من خيره عموم الناس، بدل أن يظل محصورا في خانات ضيقة تستدعي قطع أشواط طويلة في إحكام القواعد وحفظ الأنواع والفروع، والوقوف على رسومها وفصولها، ومؤتلفها ومختلفها،

١- سورة ق/ ٣٧.

٢- «دلائل الإعجاز»، ص: ٢٣٥.

٣- المرجع نفسه، ص: ٤١٨.

٤- «التبيان...»، ص: ٤٧.

مما يشوش على الذهن، ويكدر صفو التلقي.

وإذا كانت القاعدة تنص على أن الأمور بمقاصدها، فبنا أن نحسم الجواب في مقصدية التقعيد البلاغي، فإذا كان هدفه تيسير تفهيم خطاب القرآن للناس، فما يظن أن ذلك ممكن في ظل هيمنة نسقية التقعيد والتفريع والتكثير، واستدعاء آليات المنطق والجدل والكلام. وأما إذ كان الهدف هو إحكام القواعد، فإن ذلك يقع خارج مقصدية تدبر بديع القرآن، وكونه عائقا، أرجح، في التقدير، من أن يكون عاملا مساعدا.

وقد أنكر العلوي اليمني على علماء البيان اشتغالهم بالبديع باعتباره علوما مستقلة، وغاية مستقرة، وعاب عليهم إغفالهم للغاية المثلى من وراء أي اشتغال بلاغي، يقول: «والذي يقضى منه العجب هو حال علماء البيان، وأهل البراعة فيه عن آخرهم، وهو أنهم أغفلوا ذكر هذه الأبواب في مصنفاتهم بحيث إن واحدا منهم لم يذكره مع ما يظهر فيه من مزيد الاختصاص وعظيم العلقة، لأن ما ذكروه من تلك الأسرار المعنوية واللطائف البيانية من البديع وغيره، إنما كانت وصلة وذريعة إلى بيان السر واللباب، والغرض المقصود عند ذوي الألباب، إنما هو بيان لطائف الإعجاز، وإدراك دقائقه، واستنهاض عجائبه»[1].

وذلك كان مقصد الدراسة من إيلاء شرط التذوق التدبري أهميته العظمى، كي لا تختل الموازين، وتتحول الوسائل إلى غايات.

٢ - الاقتضاء المعنوي للفن البديعي:

إن الحديث عن شرطية التدبر الذوقي لبيان القرآن، يسوق، حتما، إلى الإقرار بأن هذا الخطاب دلالي بالدرجة الأولى، يحمل معنى إلى المتلقي،

١- «الطراز» ج: ٣، ص: ٣٦٨.

ويدعوه إلى أن يتفاعل به، ويؤمن بمحتواه، ويعقل مدلولاته.

والنص القرآني نص معنوي، وكان بإمكانه أن يرد في صيغة خطابية أخرى، لكن الله عز وجل اختار، لحكمة يعلمها، ويُعَلِّمها العارفين به، أن ينزله بلسان عربي مبين، ومن مظاهر بيانه وإبانته ورود معانيه في أشكال فنية وأساليب بديعية كان لها الوقع الأكبر في نفوس العرب والمسلمين وآدابهم وفنونهم.

والخلاصة التي ينتهي إليها الباحث هي أن ما من فن بديعي ذكر في القرآن إلا وقد تطلبه المعنى، واقتضاه السياق، وحتمته الدلالة، مما ينفي عن ذلك الفن أي مظهر من مظاهر الشكلانية، ويجنبه تهمة الصبغة والزخرفية.

فالقرآن «يستعير حين يستعير، ويتجوز حين يتجوز، ويطنب ويوجز ويؤكد ويعترض ويكرر إلى آخر ما أحصي في البلاغة ومذاهبها، لأنه لو خرج عن ذلك لخرج من أن يكون معجزا في جهة من جهاته، ولاستبان فيه ثمة نقص يمكن أن يكون في موضعه ما هو أكمل منه وأبلغ في القصد والاستيفاء»[1].

وإن وجود تلك الفنون، بهذه الخصائص المذكورة، في الخطاب القرآني ليقدم أكبر خدمة لها، وينفي عنها مظاهر العرضية والحسن الشكلي الذي يقوم في وهم الواهم بإمكانية استغناء الأسلوب عنه، فقد اشتمل القرآن الكريم على قدر كبير من فنون البديع، «وقد جاءت فيه على نهجه المعجز، لا تختلف في سمو بلاغتها عن بقية الأساليب والصور القرآنية، والحكم على فنون البديع بالعرضية يعني اشتمال النظم القرآني على حلي عرضية، وهذا اتهام تدحضه البلاغة القرآنية العالية التي أعجبت الإنس والجن»[2].

فظهر، جليا، أن إيراد الفنون البديعية في القرآن، إنما هو من اقتضاءات المعنى،

١- مصطفى صادق الرافعي: «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ٢٥٨.

٢- د. الشحات أبوستيت: «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ٢٦٣.

ومتطلبات الدلالة، بل إنها من مرتكزاتها ووسائلها التي لا غنى لها عنها.

ولا يمكن لهذه النظرة أن تضحى بديهية في الممارسة البلاغية إلا بعد أن ينقد تعريف البديع نقدا، ويعلى من شأن بعض التفاتات البلاغيين المؤسسة لنظرة علمية للبديع، والموفية له حقه في بناء الدلالة وخدمة مقاصد الخطاب.

وأول ما يعن لنا في هذا السياق أن التعريف المدرسي لعلم البديع، وهو «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة» تعريف إشكالي، في اعتبار السبكي، احتمالي في إحالته على الدلالة المقصودة.

إن قولهم «بعد رعاية التطبيق»، أو «بعد رعاية المطابقة» محتمل لما يلي:

- فهو علم يعرف به وجوه التحسين ووجوه المطابقة والوضوح، وبما أن وجوه التطبيق (وهو علم المعاني عندهم)، ووجوه الوضوح (وهو علم البيان) سابقان على معرفة التحسين، فهذا يدل على أن البديع شامل للجزأين معا، وهما علما معاني والبيان، لأن الرعاية لا تتم إلا بعد إحكامها ثلاثة.

- وإما أنه يحتمل كونه علما تعرف به، بعد معرفة التطبيق والوضوح، وجوه تحسين الكلام، فلا يكونان بهذا الاعتبار جزأين للبديع، وإنما مقدمتين له.

واعترف السبكي بأن استخراج هذه الاعتبارات من تعريفهم غير يسير، وحكم عليه بأنه «من الرسوم غير الحقيقية، لما فيه من التعدية التي هي أمر إضافي»[1].

وكان الرأي عنده أن البديع «منزل من العلمين السابقين، المعاني والبيان، منزلة الجزء من الكل أو النتيجة من المقدمتين»[2]، وهذا يدل على أنه ليس

1- ابن السبكي: «عروس الأفراح» ضمن شروح التلخيص، ج/ ٤، ص: ٢٤٨ - ٢٨٥.

2- المرجع نفسه، ج/ ٤. ص: ٢٨٣.

أمرا عرضيا، بل هو أصل في صياغة المعاني، وبناء صرح الدلالات، لا يضعف شأنه عن الاستعارة والتشبيه والتقديم والتأخير وغيرها من المباحث التي تصنف، عادة، ضمن علم المعاني أو البيان.

ويعتبر الطيبي من الأعلام الذين جعلوا البديع أصلا في سلمية البلاغة، يتعالق مع صنويه تعالق الند للند، فقال: «ومرجعها (أي البلاغة) إلى الاحتراز عن الخطأ في قوانين التركيب وفي طرق دلالتها وفي التحسين، وما يحترز فيه عن الأول علم المعاني، وعن الثاني علم البيان، وعن الثالث علم البديع»[1].

ويتعين الوقوف على اعتباره مرجع الاحتراز من الخطأ في التحسين داخلا في البلاغة وآيلا إليها، وليس خارجا عنها تستغني عنه بعلمي المعاني والبيان.

وقد كان ظرف «البعدية» الوارد في تعريف الخطيب القزويني لعلم البديع هاديا للتهانوي في اعتبار أن «الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة، وإلا لكان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير»[2].

وقد أنفق العلوي اليمني جهدا في تبديه إدماج فنون البديع في خدمة دلالة الخطاب ومراميه النفسية والتأثيرية، بل جعلها خلاصة البلاغة وزبدتها. يقول: «فاعلم أن علم البديع حاصله معرفة مقصود بلاغة الكلام وفصاحته، وهذا لا يحصل بتمامه وكماله إلابإحراز ما سلف من العلوم الأدبية (علم اللغة، والتصريف، والإعراب، والمعاني، والبيان)، فهو خلاصتها وصفوها ونقاوتها، وهي وصلة إليه»[3].

١- الطيبي: «التبيان في علم المعاني والبيان»، ص: ٤٧.

٢- التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج/١، ص: ٢٩.

٣- العلوي اليمني: «الطراز»، ج/ ٣، ص: ٣٤٩.

إن هذا النص يؤكد منطلقات حاسمة، لو أخذت بها البلاغة التقعيدية، لجنبت هذا العلم مختلف الهنات، وذلك أنه يجعل البديع من البلاغة والفصاحة، بل يرتقي به إلى الذروة العليا، إذ يجعل علمي المعاني والبيان مجرد وصلة ووسيلة إليه، وقد ضرب لذلك مثالا عظيما ودالا يستحق استجلاء أبعاده وتذوق مراميه[1].

ومما يدل على أن البديع مندمج في خدمة الدلالة أن البلاغيين دأبوا على تناول فنون البلاغة تناولا عاما لا يخضع لتقسيم ثلاثي، ولا يلحق فنون البديع بالهوامش التي لا يلتفت إليها إلا بعد إبراز الدلالة التي تقوم بها وتؤديها فنون المعاني والبيان، وإذا كانت أمثلة ذلك كثيرة، فإننا نجتزئ ببعضها لأن فيها غنية وكفاية.

١- يقول العلوي اليمني شارحا طبيعة كل علم من علوم العربية، ومحددا وظائفها، ومؤكدا دور البديع في إثراء المعنى «وأنا الآن أعلو ذورة لا ينال حضيضها في ضرب مثال لهذه العلوم من الأمثلة الحسنة، يظهر به جوهرها، ويروق حسنها، فأقول: «هذه العلوم الأدبية (علم اللغة، وعلم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم المعاني، وعلم البيان)، بمنزلة عقد نفيس مؤلف تأليفا بديعا، فتارة يجعل طوقا في العنق، وتارة إكليلا على الجبين، وتارة يكون وشاحا على الخصر، موضوعا على شكل تلاءم تأليفه، فالكلم اللغوية المفردة بمنزلة اللآلي والدرر المبددة، وعلم التصريف هو سلامته من الشقوق والانصداع، وتأليفها هو بمنزلة علم الإعراب، فإذا جعلت طوقا، أو إكليلا، أو قرطا، أو رعاثا، فهو بمنزلة علم المعاني، فإذا جعل الإكليل على الجبين وجعل الطوق في العنق، أو القراط في الأذن، فهو بمنزلة علم البيان، فإذا جعل الإكليل على الجبين مطولا بطوله، والطوق على تدوير العنق، وجعلت على المسافة اللائقة بلبسها، كانت بمنزلة علم البديع، ألا ترى أن لو وضع الإكليل معترضا على الخد، لم يكن ملائما لحقيقة تأليفه، فكل واحد من هذه العلوم على محل ومنزلة في الحاجة منها».

(انظر «الطراز»، ج/٣ ص: ٣٤٩ - ٣٥٠)

ومع الأسف، فقد غيب منطق الحاجة إليها واقتضاء الخطاب إليها، أسلوبا ودلالة، ليحضر منطق التهميش والعرضية والاستغناء.

لقد وردت أنواع البديع عندهم إلى جانب أنواع المعاني والبيان، وكانت كلها، عندهم طرقا لتأدية المعنى وتنويع أفانين القول فيه، ولم يكن لهم تصور بأن هذا ذاتي والآخر عرضي، لنستمع إلى الجرجاني وهو بصدد الكشف عن دقة الصناعة الأسلوبية في الخطاب، فقد سلك ضمن الوسائل المنجزة لذلك فنونا تدخل، عادة، ضمن البديع، لكنه اعتبرها أسس العملية الإبداعية. يقول: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول... وليس مما شأنه أن يجيئ على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيئ على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة، فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء... ومنه التقسيم، وخصوصا إذا سميت ثم جملت، وتشبيه شيئين بشيئين...»[1]

فقد جمع في هذا النص إشارة إلى المزاوجة والتقسيم والجمع والتشبيه، ومن المعلوم أن بعضها داخل، عند المدرسين، في خانة البديع، وبعضها الآخر آيل إلى البيان، ولم يكن لهذه التفرقة ذكر عند الجرجاني.

ووقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، ووقع على نكت جليلة لها تعلق بالفصل والوصل، والحذف والرمز والإشارة، والتقديم والتأخير والإيجاز، وساقها في مسلك تحليلي مندمج لا يفرق بينها سلطان الذاتية والعرضية، أو هيمنة الثالوث البلاغي، لأن منهجه هو «البحث عن وجوه البلاغة عن طريق تنوع الأساليب، سواء كانت بيانا أو معاني أو بديعا، أو قضايا نحوية، تضفي على الأسلوب رونقا وجمالا»[3].

١- «دلائل الإعجاز»، ص: ٧٣ - ٧٥.

٢- سورة البقرة/ ٢.

٣- د. محمد الحجوي: «البديع في التراث النقدي والبلاغي»، (بدون طبعة)، ص: ١٥٩.

وحتى في عصر التقسيم، واستقلال مباحث المعاني والبيان والبديع، كنا نلمس أثرا من تداخل مباحثها وفنونها، ولا أدل على ذلك مما وقع للسكاكي، فقد عرض للالتفات والإيجاز والإطناب في علم البديع، وأشار إلى أنه سبق أن درسها في علم المعاني[1].

ولو حاولنا تتبع هذه الالتفاتات، لكان الأمر داعيا إلى إعادة النظر في التصنيف الثلاثي للبلاغة، إذ نصل، في آخر القسمة، إلى أن مجموعة كثيرة من الفنون البديعية يتنازع ملكيتها علما المعاني والبيان، ولن يبقى في حوزة علم البديع، بالتصنيف التقعيدي عند المتأخرين، إلا النزر اليسير الذي لا يتجاوز بضعة فنون[2].

لكن تيار البلاغة كان يجري في اتجاه الاستقلالية والتصنيف الثلاثي، ولم يصغ السمع إلى ما كان يقصده بعض الأعلام من وراء بعض نقودهم وملحوظاتهم وتنبيهاتهم، ولعل بعضها كان أعمق من بعض، ولربما كانت أنوار تلك اللمع تتضاءل وتختفي في زحمة تقليد اللاحقين للسابقين، والتسابق نحو التكثير والتفريع، ولو أنهم رعوا شرطية الاقتضاء المعنوي للفنون البديعية حق رعايتها، لكان للبلاغة شأن وشأو تسير بذكرهما الركبان.

وعندنا أن كلام حازم القرطاجني في الموضوع قابل لأن يكون قاعدة هادية نختم بها هذه التمهيدات النظرية، ونعرض، لنماذج تطبيقية تجلي، بطبيعتها، متانة العلاقة الوثيقة بين بنائية الأسلوب البديعي ودلالة الخطاب المسوق فيها. يقول حازم: «أنظر مأخذا يمكنك معه أن يكون المعنى الواحد وتوقعه في حيزين، فيكون في كليهما فائدة، فتناظر بين موقع المعنى في هذا

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٤، وانظر «دراسات منهجية في علم البديع» للشحات محمد أبوستيت، ص: ٢٥٩.

٢- د. عبدالعظيم المطعني: «خصائص التعبير القرآني»، ج: ٢ /ص: ٤٧٧.

الحيز، وموقعه في الحيز الآخر، فيكون من اقتران التماثل، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بما يناسبه، فيكون هذا من اقتران المناسبة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بمضاده، فيكون هذا مطابقة أو مقابلة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يشبهه، ويستعار اسم أحدهما للآخر، فيكون هذا من تشافع الحقيقة والمجاز»[1].

إن هذا النص يشكف حقيقة جوهرية وهي أن المعاني والمآخذ هي التي تستدعي ما يناسبها من الأساليب والفنون، ومن ثم، فإن نشأة تلك الفنون وتداولها لا ينبغي أن ينفصل عما يقتضيها ويتطلبها، إذ هي مقترنة بها، ومؤتلفة معها، ومندمجة في مكوناتها، بل هي «الأصول التي تقوم عليها فنون البديع والبلاغة عامة، تماثل ومناسبة ومقابلة ومطابقة... وغيرها من الفنون»[2].

وفي النماذج الآتية دليل واضح على هذا الاقتضاء المعنوي لفنون البديع الذي يعد أساسا مكينا من أسس المنهجية البيانية.

أ - الجناس والمشاكلة:

عندما يذكر مصطلح الجناس، يميل الرأي إلى أنه مظهر فني شكلي يرتبط بتأليف معين للحروف داخل بعض الألفاظ من أجل إحداث تشاكل صوتي تطرب له الأذن، لكن المنهجية البيانية تنظر إليه على ضوء إسهامه في معنى الآية، أو إثارته لانتباه المتلقي وجعله على استعداد تام لتلقي الكلام. يقول الجرجاني: «وعلى الجملة، فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا حسنا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق المتكلم نحوه، وحتى تجده لا تبغي به بدلا، ولا تجد عنه حولا»[3].

١- «أسرار البلاغ»، ص: ١١، وانظر «دلائل الإعجاز»، ص: ٤٠١ - ٤٠٢.

٢- د. محمد الحجوي «البديع في التراث النقدي والبلاغي»، ص: ٢١٨ - ٢١٩.

٣- «أسرار البلاغة»، ص: ١١. وانظر «دلائل الإعجاز»، ص: ٤٠١ - ٤٠٢.

ولو لم يكن الوضع على هذه الحال، لكان الجناس كله حسنا، ومادام البلاغيون قسموه إلى مطبوع ومصنوع، وعفوي ومتكلف، دل ذلك، بمالا يقبل مجالا للاعتراض، على اقتضاء المعنى للجناس.

ومن فوائد التجنيس، مما له علاقة بالمتلقي وتقبله للمعنى في يسر، أنه يحصل به «حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة»[1].

وقد نقل السيوطي عن «كنز البراعة» وعي القوم بأن اللفظ «المشترك إذا حمل على معنى، ثم جاء والمراد به آخر، كان للنفس تشوف إليه»[2]، مما يدل على أن إدراج الجناس في بنية الأسلوب القرآني يراد منه أن يظل وعي المتلقي متيقظا، ومتفاعلا مع آيات الخطاب، يصرف بها وجدانه وذهنه إلى الجهة المقصودة، والهدف المنشود.

وكان ابن النباء أدخل المشاكلة ضمن التجنيس، وفسر قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾[5]، بأنه تجنيس محاذاة يقوم على ذكر الشيء مع مقابله تحقيقا للمساواة في المعادلة، بمعنى أن مقصدية العدالة في المجازاة، والإقبال على الخصم بمثل صنيعه، ذلك كله داع إلى أن «يستعير للمعنى الثاني اللفظ من المعنى الأول»[6]، وإلى أن يجمع،

١- الرماني: «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٦.

٢- «معترك الأقران...». ج/ ١، ص: ٣٠٣.

٣- سورة البقرة/ ١٩٤.

٤- سورة الشورى/ ٤٠.

٥- سورة الأنفال/ ٣٠.

٦- ابن البناء: «الروض المربع...»، ص: ١٦٤.

في سياق نظمي واحد، بين الكلمات المتجانسة صوتيا، والمتناسبة، دلاليا، وسنشرح نظرة ابن البناء في الفقرة الخاصة بالمشاكلة، ولنقصر كلامنا، هنا، على نماذج من الجناس في القرآن.

■ **النموذج الأول:**

وهو شرح قام به دارس معاصر من دعاة اقتضاء المعنى للبديع، ورفض النزعة الشكلية فيها.

انطلق د. عبدالواحد علام من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍۚ كَذَٰلِكَ كَانُواْ يُؤْفَكُونَ﴾[1]، ووضع، بين يدي تحليله، المعطيات الآتية:

أ - الساعة الأولى مقصود به يقوم القيامة.

ب - وقد ذكر هذا اللفظ أربعين وثماني مرات وفق التقسيم الآتي:

- الدلالة على القيامة	أربعون مرة.
- الدلالة على الساعة المشكلة لأجزاء اليوم	سبع مرات.
- الدلالة على مطلق الوقت	مرة واحدة.

جـ - إن إيثار القرآن للفظ «الساعة»، تعبيرا عن القيامة، له دلالة نفسية خاصة، يتعين على الإنسانية أن تلتفت إليها، إنه يدعوها، بذلك اللفظ المختار إلى الاستعداد التام ما دامت لا تأتي إلا بغتة[2]، وفي سياق ورودها ما يزكي هذه المباغتة، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوٓاْ أَن تَأْتِيَهُمْ غَٰشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ ٱللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ

١- سورة الروم/ ٥٥.

٢- وهو ما أدركه الراغب الأصفهاني بقوله: «ومعلوم أن هذه الحسرة تنال الإنسان عند موته»، «مفردات ألفاظ القرآن»، ص: ٤٣٥.

﴿ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[1]، وقد توارد معنى هذه الحقيقة في القرآن، بصيغ متقاربة، خمس مرات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ ﴾[2].

د – أما لفظة «الساعة» الواردة في قسم المجرمين في الجزء الثاني من الآية، فيقصد بها الجزء المتعارف عليه من المدة الزمنية لليوم.

هـ – والسر في استعمال المكذبين لها يتعلق، هو الآخر، بدلالة نفسة ومعنوية، لأنهم «قصدوا التعبير عن قصر المدة الزمنية التي قضوها في الحياة الدنيا، حتى لا يحاسبوا، إذ لم يتح لهم من الوقت ما يكفي للعمل الذي هو مناط الثواب والعقاب»[3].

وهو منطق نشأ في أخيلتهم وأذهانهم، وبنوا عليه هذا القسم، ولم يكن ناشئا في الواقع الخارجي العيني من تعاقب أعمارهم وأوقاتهم إعراضا عن ذكر الله.

وبعد رصد هذه المعطيات، وقد أعدت صياغتها وتنظيمها، خلص الباحث إلى أن كلمتي «الساعة» و «الساعة» تم اختيارهما لأداء معنيين لا يمكن أن يفي بهما غيرهما، فناسب أن تشكلا، إيقاعيا، ظاهرة أطلق عليها الجناس، ولكنها، شكلت، قبل، ظاهرة الـ«لاتجانس» الدلالي بين مفهوم مباغت للساعة، وآخر مؤكد لجوهر الحياة الإنسانية.

١- سورة يوسف/ ١٠٧.

٢- سورة الحج/ ٥٥.

٣- «الروض المريع»، ص: ١٦٤.

■ **النموذج الثاني:**

ومن شواهد الجناس عند البلاغيين، قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[1]، فقد عدته البلاغة التقعيدية من نوع الجناس المزدوج، يتضح ذلك من كلام للخطيب ورد فيه: «وإذا ولي أحد المتجانسين الآخر سمي مزدوجا ومكررا ومرددا، كقوله تعالى: «وجئتك من سبإ بنبأ يقين»[2]، لكنها لم تقف عند سر ذكره «نبأ» بجوار «سبأ» باستثناء الإشارة إلى هذا المستوى الإيقاعي النظمي الذي يستحضر معه «جناس الخط»[3]، لما فيهما من التشابه الخطي الواضح. وذهب بعضهم إلى أنه لم ير من فائدة للتجنيس، وقد خطر بباله «أنها الميل إلى الإصغاء إليه»[4].

ولعل التأمل يهدي إلى أن لفظة «نبأ» تحضر في هذا السياق لتؤدي معنى مخصوصا، ولذلك لا يمكن أن تبدل لفظ «خبر» بها، مثلا، وذلك للفروق المقوماتية لكل من الخبر والنبأ، فإذا كان الخبر هو «العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر»[5]، فإن النبأ هو «خبر ذو فائدة عظيمة يحصل بها علم أو غلبة ظن»، و «حق الخبر الذي يقال فيه نبأ أن يتعرى عنه الكذب»[6].

فإدخال كلمة «نبأ» في سياق الآية موح بهذا التميز، وقد انضاف إليها وصف «اليقين»، بالمصدر، للمبالغة في أن ما جاء به حق وصدق لا يقبل الشك[7]، وهي معان لا يقوم بها لفظ «خبر».

١- سورة النمل/ ٢٢.

٢- «الإيضاح» ج/ ٦، ص: ٩٨، وانظر «شروح التلخيص، ج/ ٤، ص: ٤٢٩.

٣- الطاهر بن عاشور «التحرير والتنوير»، ج/ ٩، ص: ٢٥٢.

٤- السبكي: «عروس الأفراح»، ضمن شروح التلخيص، ج/ ٤، ص: ٤١٢.

٥- الراغب الأصفهاني: «مفردات ألفاظ القرآن»، ص: ٢٧٣.

٦- المرجع نفسه، ص: ٢٨٨ – ٢٨٩.

٧- «التحرير والتنوير»، ج/٩. ص: ٢٥٢.

ويضاف إلى ذلك أن الجو العام لقصة سليمان مع الهدهد والجن وبلقيس هو جو ترقب ومتابعة سياسية لأوضاع الدولة المجاورة لملك سليمان، فكان الأنسب أن المبتعث لاستطلاع الأحوال لا يمكنه أن يأتي محملا بأثقال من الأخبار القابلة للصدق والكذب، أو بتقارير لم تستوف شروط دقتها وفعاليتها الإعلامية، سيما وأن البعثة الاستطلاعية حاسمة، وقد «جمع هذا القول الذي إيتي إلى سليمان أصول الجغرافية السياسية من صفة المكان والأديان وصيغة الدولة وثروتها، ووقع الاهتمام بأخبار مملكة سبأ لأن ذلك أهم لملك سليمان، إذ كانت مجاورة لمملكة يفصل بينهما البحر الأحمر، فأمور هذه المملكة أجدى بعمله»[1]، مما يفرض على كل خبر آت من هناك أن يتصف بالنبأ اليقين[2]، فناسب ذكر النبأ بجوار سبأ، ولقد جاء هاهنا زائدا على الصحة، «فحسن وبدع لفظا ومعنى، ألا ترى أنه لو وضع مكان نبأ «بخبر»[3]، لكان المعنى صحيحا، وهو كما جاء أصح لما في النبأ من الزيادة التي يطابقها وصف الحال»[4].

لكن قوما من البلاغيين فتتهم الظواهر الصوتية والخطية التي هي قشور بإزاء اللب المذكور، كما يقول الزمخشري في رده عليهم في عصره.

١- المرجع نفسه، ج/٩، ص: ٢٥٤.

٢- ولذلك، فقد أحصى الراغب مجموع الآيات التي ورد فيها ذكر «النبأ» ولاحظ كيف أنها جاءت مستندة إلى الخبر الحق كالقيامة والقرآن، (أنظر: مفردات ألفاظ القرآن، ص: ٧٨٩).

٣- يرد لفظ الخبر في القرآن، في حالة كونه مفردا، مجردا عن مقومات النبأ الذي يتماهى مضمونه مع الواقع الخارجي، ومن أمثلته قوله تعالى عن موسى: ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ ﴾ (النمل/٧)، وقوله: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ ﴾ (القصص/٢٩) ومضمون الخبر محجوب عن موسى، غير معلوم مطابقته للواقع الخارجي، فناسب ذكر الخبر بدل النبأ، والله أعلم.

٤- «الكشاف»، ج/ ٣، ص: ١٤٤.

والمشاكلة التي عدت بعض شواهدها من الجناس عند طائفة من البلاغيين، لها، من جهة ثانية، تعلق بانسجام الخطاب، باعتبارها وسيلة من وسائل إدراك المعنى دون لبس أو غموض أو تعقيد في التركيب، وتظهر وظيفتها الانسجامية التناسبية في القسم التقديري للمشاكلة، وهو القسم الذي قال به الخطيب، وتبعه فيه السيوطي وغيره.

فقد اعتبروا قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾[1] من نوع المشاكلة التقديرية، وشرحها السيوطي بقوله: «صبغة الله، أي تطهير الله، لأن الإيمان يطهر النفوس، والأصل فيه أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون إنه تطهير لهم، فعبر عن الإيمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة»[2]. وفي كلام السيوطي، المأخوذ عن القزويني الذي استمده من الزمخشري، إيحاء ورمز لقصة النصارى، ومن المعلوم أن هذه المشاكلة وردت فعلا، في سياق سورة البقرة، وتحديدا في معرض نقد مفهومات اليهود والنصارى للإيمان، وعلاقتهم بالله، وادعائهم الاهتداء إليه دون بقية خلقه، مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ﴾[3]، وقوله: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾[4]، فكان الرد عليهم صريحا بأن الصبغة الحقيقية والإيمان الصحيح

١- سورة البقرة/ ١٣٨.

٢- انظر «الكشاف»، ج/١. ص: ٣١٦. و «التحرير والتنوير»، ج/١، ص ١١٤، مع التذكير بأن المفسرين الجليلين فسرا الآية على ضوء مفهوم المشاكله، وكنا نأمل منهما أن يربطاها بالسياق العام للسورة والمقطع.

٣- سورة البقرة/١٣٥.

٤- سورة البقرة/ ١٤٠.

هو «صبغة الله»[1]، بمعنى الإيمان بالله الواحد القهار وفق ما أخبر به النبي ﷺ عن ربه وليس لمعتقدات اليهود والنصارى الخاطئة أي صلة بتلك الصبغة، «صبغنا الله بالإيمان صبغته، ولم نصبغ صبغتكم»[2].

وإذا كانوا يكنون عن التطهير والإيمان بصبغ أبنائهم بالمعمودية، فقد ناسب أن يورد الخطاب لفظ «الصبغة» مشاكلة لهم في الصياغة والإيقاع، ومناقضة لهم في الدلالة والمقاصد التي تحف بأجواء السورة كاملة[3].

وقد وجد في كلام الخطيب والطيبي ما يساعد على هذا الأمر، أي اعتبار السياق الكلي للسورة، مضمونا ودلالة، فقد ذكر القزويني «قرينة الحال التي هي سبب النزول»[4]، وصرح الطيبي بأن «سبب النزول دال عليه»[5].

ولتوسيع تمثيلية قاعدة اقتضاء المعنى للفن البديعي، زيادة على ما سبق ذكره، فإن المشاكلة تجلي هذا الاقتضاء، فهي:

أ - تقدم معنى تربويا يتعين على المسلم أن يتمثله ويرعاه ويراعيه في سلوكه نحو المطالبة بحقه في الاعتداء الذي لحقه، فقد تخير القرآن في شواهد المشاكلة، عندهم، ألفاظا مثل «الاعتداء» و «السيئة»، ليصرف نظر المقتص إلى ضرورة مراعاة العدل في المجازاة، إذ ليس الاقتصاص مطية لنيران الانتقام والثأر، والفتك بالخصم، وإنما هو سلوك له نتائجه الطيبة المحافظة على توازن العلاقات بين الناس، يقول الرماني في تفسير قوله تعالى:

١- حول أصل كلمة صبغة ودلالتها الدينية عند اليهود والنصارى، يمكن العودة إلى «التحرير والتنوير»، ج/١، ص: ٧٤٢ - ٧٤٤.

٢ - «الكشاف»، ج/١ ص: ٣١٦.

٣- أنظر «الكشاف»، ج/١، ص: ٣١٦، و «التحرير والتنوير» ج/١، ص: ٧٤٤.

٤- «الإيضاح» ج/ ٦، ص: ٢٩.

٥- «البيان...»، ص: ٣٤٨.

﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[1]: «أي جازوه ما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار»[2]، وبهذا، فالآية مجاوزة بمشاكلتها بين «الاعتداء» و «الاعتداء» لمقصدية التشاكل الصوتي، والنغم الإيقاعي المتناظر الذي لا ينكر ذو ذوق سليم توفرها عليه.

فضلا عن ذلك، فإنها تؤكد قاعدة أن «الجزاء من جنس العمل»[3].

ب – إن المشاكلة، بهذه المفاجأة في استعمال «الاعتداء»، ثم «السيئة» في قوله تعالى: ﴿ وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[4]، لإرادة الجزاء العادل، تجعل المتلقي يراجع دلالتين متباينتين في ذهنه ووجدانه، فهو يسمع كلاما يعرض عليه، ظاهريا، بدلالة غير مرادة، حقيقة، فيظل كيانه متيقظا لإزالة هذا التباين، والقضاء على هذا التردد، وبعد إدامة النظر وإعمال الفكر، يعلم أن اللفظتين، وإن «كانا على شاكلة واحدة، إلا أن معنى كل منهما يختلف عن الآخر، وهذا أدعى إلى استقرار المعاني ورسوخها في الذهن»[5]، وإن هذا الحكم ينطبق، بالقوة نفسها، قوة حركة ذهن المتلقي وتفاعله، مع كل من لفظتي «الاعتداء»، ولفظتي «السيئة» في الآيتين السالفتين.

وليس تفاعل المتلقي حالة خاصة بالمشاكلة، بل إن مختلف الظواهر البلاغية والبديعية تريد منه أن يسهم في تحليل المعنى، وإعمال الفكر والعقل والوجدان

١– سورة القرة/ ١٣٤.
٢– «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٩، وانظر «الروض المريع»، فقد أعاد ابن البناء عبارة الرماني.
٣– أحمد محمد علي عبده زايد: «دراسات في علم البديع»، ص: ١٦٤.
٤– سورة الشورى/ ٤٠.
٥– «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ١٤٩.

ﻓﻲ مختلف ظواهر الحذف والتقديم والتأخير والفصل والوصل، والطباق والمقابلة، ليصل إلى عمق الدلالة، فيكون لنفسه إحساس بالفضل ﻓﻲ السبق إلى اقتناص المعنى واكتناه أسراره.

وتحكيما لهذه الرؤية، يظهر الخلل المنهجي والتحليلي الذي يقع فيه بعض الدارسين المعاصرين، فقد ذهب د. محمد العمري إلى أن البديع لا يلتفت إلى المتلقي، ولا يعير أحوال المخاطب أي اعتبار. يقول: «ويمكن أن نوجز القول ﻓﻲ أن البديع هو نظرية شعرية تعتمد المكونات اللغوية للخطاب، بقطع النظر عن المقام وأحوال المخاطبين، وهذا يعني أن البلاغة العربية قد تشعبت منذ نشأتها إلى شعبتين:

١ - البيان أو نظرية الإقناع القائمة على المقام.

٢ - والبديع أو نظرية الشعر القائمة على البناء اللغوي دون اهتمام بأحوال المخاطب[1].

وقد صاغ هذا الحكم ﻓﻲ غياب رصد دقيق لـلأدوار التي يمكن أن تقوم بها فنون البديع على مستوى المتلقي لها ﻓﻲ الخطاب القرآني، بدءا بالدور التنبيهي المتمثل ﻓﻲ انشداده وإصغائه إلى الكلام، وانتهاء إلى مساعدته على إدراك دلالة الخطاب إدراكا متكاملا، مرورا بعوامل التشويق والتحفيز، وإشعاره المتواصل بأنه مشارك ﻓﻲ إنتاج المعنى، بل بأنه مسؤول عن إدراك الدلالة الصحيحة للخطاب.

وقد وقفت دراستنا على لمحات من هذا القبيل كفيلة، ﻓﻲ حالة توسيع الشواهد، والتنقيب عن معطيات جديدة، وصياغتها داخل نسيج محكم، بأن

---

١ - «نظرية الأدب ﻓﻲ القرن العشرين»، ترجمة وتقديم: د. محمد العمري، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١٩٩٦، ص: ١٢٩.

تعرض الحكم السابق لبعض الاهتزاز.

ثم إن القول إن البلاغة العربية تشعبت، منذ نشأتها، إلى تينك الشعبتين، قول ينقصه غير قليل من الدقة، وذلك أن نشأة البلاغة العربية كانت تراعي الجانبين معا، وإن حديثهم، مثلا، عن شروط جودة الكلام، من فصاحة وبلاغة وحسن في السبك وائتلاف في النظم، إنما كان يحرص عليها، في بعدها البياني والأسلوبي والدلالي، للتأثير في المتلقي. وإن وقفات الجاحظ في «البيان والتبين» مع تلك الشروط ليمثل أكبر دليل على امتزاج المنحيين، وليس العكس.

ب - الفواصل:

وتشترك المشاكلة مع بعض الفنون في إزاحة مختلف العوائق أمام فهم الإنسان، فيتسرب الكلام إلى ذهنه في أوضاع هادئة مريحة، لا يعكر صفوها خشونة في اللفظ أو تنافر في الحروفِ، أو غرابة في الكلم، وفي مقدمتها ظاهرة الفواصل، فالنظر المقتصر على كثافتها السطحية مشعر بأنها فن يزين القشرة الإيقاعية للخطاب، لكن حرص القرآن على انتظامها في كثير من السياقات يعد مبدأ فاصلا بين التوظيف الاقتضائي والتوظيف التكلفي الزخرفي، وذلك أن القرآن يحرص على أن تكون وسيلة إيصال الخطاب في حكم الخطاب نفسه، فإذا كان الخطاب يقصد إلى أن يكون واضحا مؤثرا وهادفا، فإن وسيلته تأخذ، اقتضاء، حكم غايته. فاقتضى الأمر أن ترد الفواصل لتذلل الطريق أمام الآذان، وتهيئ القلوب، بإيقاعها ودلالتها على انقطاع المعنى وتمامه، لتقبل ما يرد عليها من قضايا جسام ودلالات ضخام.

فضلا عن ذلك، فإن الفواصل مفضية إلى انسجام الخطاب، وانسجامه شرط في فهمه.

وهنا، كان يتعين على دعاة الفصل بين شكل الخطاب ومعناه أن يحسموا النزاع لصالح مقولة الاقتضاء المعنوي لمختلف الفنون، وينتهوا إلى أنه لا يمكن تصور انشطار بينهما، إذ، في حالة اعتبار تلك الفنون مجرد أصباغ خارجية، «فكيف ينضاف التنميق إلى العبارة؟ أيكون خارجيا فيظل منفصلا عنه، أم داخليا؟ فإما أن يفسد العبارة ولا يفيدها، وإما أن يكون جزءا منها، فهو إذا ليس بتنميق، بل هو عنصر أساسي في تكوين العبارة التي هي بدورها وحدة لا تقبل التجزئة»[1].

ويمكن تنزيل هذه الأسئلة المنهجية الكبرى على واقع الفنون البديعية في القرآن.

فإذا اعتبرت الفواصل، وغيرها، مجرد زخرف ظاهري، فهذا يعني أن النص يمكن أن يقوم بدونها، وإذا أمكن ذلك، عقلا، فنحن إذن، إزاء نص جديد، ليس هو هذا النص الذي وردت فيه الفواصل، وما دام هذا النص الجديد خاليا من الزخرف، فهو إلى البلاغة والإعجاز أقرب، ولو كان ذلك كذلك، لكان خلو القرآن منها أولى من ورودها فيه في شكل متناسق، وبما أن النص القرآني امتزج بعناصر من الفواصل وغيرها، دل ذلك على أن المعاني مقتضية لها ولو لم تظهر حكم ذلك عند القراءات الأولى.

وهنا، تتجلى، بنوع من السفور، بعض الأحكام التي تحتوي عليها كتابات بعض المعاصرين، إذ يعمدون إلى تعميم الأحكام، ويذهبون إلى أن الخطاب المسجوع غير حامل لأي معنى، وإنما هو مجرد تعويض عن الفقر الدلالي، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تحرير المفاهيم أولا، وتحقيق المناط ثانيا، وتمحيص القول بالشواهد ثالثا.

١- د. لطفي عبد البديع: «التركيب اللغوي للأدب»، ص: ٨٧.

فقد ذهب د. عابد الجابري إلى «أن النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه بالتالي، عن الأفكار، مما يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح «للمعنى» إذا كان ثمة معنى، بالانسياب إلى لاوعيه بدون رقابة عقلية، فيقبله بدون نقاش»[1].

وهو حكم مردود لأن التعميم قائده، والصواب أن التخصيص والتعيين مطلبان علميان منهجيان في مثل هذا المقام، وضعف مفهومه للسجع ووظيفته محدده، وليس بإمكان الوصول إلى حكم علمي بدون تصور علمي لفروع ما يتطلب الحكم عليه.

وهو، فضلا عن هذا وذلك، ينطلق، دون وعي منه، من الثقافة البلاغية التي يريد نقدها، إذ ما يزال يتصور قيام شكل بدون معنى، وثبوت معنى في الذهن بدون شكل، فكانت صحته قائمة على دليل هو مكون أساسي في بنية الثقافة المنقودة، وهو أمر غير محمود في أخلاقيات المناظرة والنقد، لأن المجادل يورط نفسه، باتخاذ أساسيات العلم المنقود دليلا له، في الوقوع في تناقض ملحوظ، إذ الاتفاق على ذلك، أي على ثنائية الشكل والمضمون، وتوهم قيام أحدهما بدون صنوه، مبطل لمسوغات النقد، ودال على أن هناك اتفاقا، ومتى حصل الاتفاق ارتفع النقد والجدال، وزال اللمز والشقاق.

وخلاصة القول في قضية الفواصل أن القرآن الكريم: «لا يعني بها على حساب المعنى، ولا على حساب مقتضى الحال والسياق، والجرس، ويراعي فيها خواتم الآية وجو السور، ويراعي فيها كل الأمور التعبيرية والفنية الأخرى»[2].

١- د. محمد عابد الجابري: «بنية العقل العربي»، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط: ١٩٨٥، ص:١٠٦.

٢- د. فاضل السامرائي: «التعبير القرآني» ص: ٢١١، نقلا عن د: طالب محمد إسماعيل الزوبعي: «من أساليب التعبير القرآني»، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص: ٣٨٦.

جـ - الطباق والمقابلة:

كان الرأي الراجح، وفق أدلة مبسوطة في مظانها، أن يجمع هذان المصطلحان في إطار واحد، والنظر إليهما، هنا، إنما يتعلق بكيفية شهادتهما على أن المعنى هو الذي يقتضيهما ويطلبهما، ويدعو إليهما.

وقد توسع المحدثون في إبراز هذه القضية، فلا مجال لإعادة القول فيها، ولكن الأصول تغني عن الفروع، والقواعد الكلية صارفة عن الخوض في العناصر الجزئية. إن الطباق يرد في القرآن لمقابلة المعاني بالدرجة الأولى، وليضع النفس الإنسانية إزاء نجدين ومسارين، ليكون اختياره مسؤولا، خاصة وأن معنى الهداية لا يتضح أكثر إلا بذكر نقيضه، ومآلات السعادة الأخروية لا تحس إلا بإيراد مقابلها من مآلات الشقاء والعذاب. ومن ثم، فإن القاعدة الغالبة في التعبير القرآني «أن ترد آيات الرحمة بإزاء آيات العذاب، ومشاهد النعيم في مقابل مشاهد العذاب، وخطاب الوعيد والترهيب بإزاء خطاب الوعد والترغيب، وذلك للتخويف والتبشير والتذكير والتحذير»[1]، وليس لمقصدية شكلانية زخرفية كما توهم عبارة «المحسنات».

ومن المعلوم أن التأكيد يتحقق بذكر نقيض الشيء، وعلى هذا، فالذهن «عند ذكر الضد يكون مهيئا للآخر، ومستعدا له، فإذا ورد عليه ثبت وتأكد»[2].

وقد سبق لحازم القرطاجني أن أبرز دور تعالق المتقابلات في تمكين المعنى في النفس، فقال: «فإن للنفوس في تقارب المتماثلات وتشافعها، والمتشابهات والمتضادات، وما جرى مجراها تحريكا وإيلاعا بالانفعال إلى مقتضى الكلام... وكذلك حال القبح، وما كان أملك للنفس وأمكن منها، فهو أشد تحريكا لها، وكذلك أيضا مثول الحسن إزاء القبيح، أو القبيح إزاء الحسن،

١- د. أحمد أبوزيد: «التناسب البياني...»، ص: ١٥٥.

٢- د. الشحات أبوستيت: «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ٥٠ - ٥١.

مما يزيد غبطة بالواحد وتخليا عن الآخر لتبين حال الضد بالمثول إزاء ضده...»[1].

والشواهد القرآنية كثيرة، نكتفي بمثال واحد من سورة الواقعة، فقد طابقت بعض آياتها بين فئتين انتهتا إلى مصيرهما الذي يعد ثمرة أعمالهما في هذه الحياة الدنيا.

أ - ﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (٢٧) فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ (٢٨) وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ (٢٩) وَظِلٍّ مَمْدُودٍ (٣٠) وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ (٣١) وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (٣٢) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (٣٣) وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ ﴾[2].

ب - ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ (٥١) لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ (٥٢) فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ (٥٣) فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (٥٤) فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ (٥٥) هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ ﴾[3].

فقد وردت هذه الآيات في سياق واحد، وهي تضم، في علاقاتها الدلالية مجموعة من الطباقات أو المقابلات، وما من طباق فيها إلا ويتناسق مع نقيضه في علاقة دلالية تجسد المراد العام والمقصد الأسمى من عرض هذين المشهدين، يقول سيد قطب: «وننظر فنرى ذلك التناسق في المشاهد بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، وفي جزئيات تلك المشاهد أيضا، فالعذاب متقابل مع النعيم في عمومه وتفصيلاته، ولأن في النعيم ظلا ممدودا، وماء

١- حازم القرطاجني: «منهاج البلغاء»، ص: ٤٤/ ٤٥.

وقد شرح د. أحمد أبوزيد هذا الأمر شرحا مفصلا في سياق حديثه عن المتقابلات المتداخلة أو الملفوفة في بعضها البعض، إذ اعتبر أن ذلك يقتضي من المتلقي ذكاء وقدرة على ترتيب عناصر التقابل، وفي ذلك انجذاب من القارئ وتركيز، (انظر: «التناسب البياني»، ص: ١٤٥).

٢- سورة الواقعة /٢٧ - ٣٤.

٣- سورة الواقعة /٥١ - ٥٦.

مسكوبا، وشجرا مخضودا، وفاكهة كثيرة، كان في الجحيم سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم، وكان فيه شجر الزقوم، تمتلئ منها البطون»[1].

إذن، فالطباق يؤدي معنى داخل بنية الكلام، ويعين على تفسير الآيات، وهو، فضلا عن ذلك، يسهم في وحدة البناء الكلي للسورة والآيات المتباعدة، ويتجاوز بها الأفق التجزيئي الذي أقحمت فيه البلاغة التقعيدية التي «طغت عليها النظرة الجزئية التي تعزل الشواهد والأمثلة عن سياقها، وهذا تصرف يخل بقدر كبير من مزايا بديع القرآن»[2].

بل إنها أخلت بنهج التناسب الكلي والوحدة البنائية للخطاب القرآني، إلا ما شذ وانفلت من حصار التجزيئ، خاصة عند أصحاب البيان من الرواد أمثال الزمخشري وأبي حيان وغيرهما.

غير أن نقد منهج الأقدمين في الافتتان بالتفريع والتقسيم والتجزيئ، لا ينبغي أن يوقع الدارس المعاصر في نوع آخر من التفريع والتجزيئ والتشقيق، وليسمح لنا أستاذنا د. أحمد أبو زيد بأن نعرض بين يديه هذه الملحوظة، فقد وفق في إدماج مختلف عناصر التطابق والمقابلة داخل مبدأ واحد، ورفض معظم تقسيمات القوم قديما، لكن لم تكن هناك ضرورة تدعو إلى أن يقترح تصنيفا جديدا للتقابل، فيقسمه إلى تقابل بسيط، وتقابل مركب، ويطلق عليهما هذين المصطلحين، لأنه يخشى أن يتحول الأمر إلى مجرد تغيير مصطلحي لا يستبطن نقدا منهجيا، ولا يدافع عن تصور إصلاحي عاجل[3].

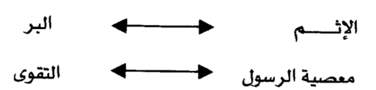
١- سيد قطب: «مشاهد القيامة في القرآن»، دار الشروق، بيروت، دار الثقافة، البيضاء، ط: ١٩٨٣، ص:١٣١.

٢- د. أحمد أبوزيد، مقال مذكور ضمن «ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية». ج/١، ص: ٣٧٨.

٣- «التناسب البياني»، ص: ١٣١.

ثم إن التقابل المركب يحيل، ضرورة، على ما اشترطه القوم من تقابل اثنين باثنين أو ثلاثة بثلاثة، أو أربعة بأربعة، وهو شرط لم يطرد في القرآن، بدليل أننا واجدون آيات قوبل فيها بين أعداد غير متماثلة، مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَنَٰجَيۡتُمۡ فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَمَعۡصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ ﴾[1].

فقد أنجزت المقابلة إنجازا فريدا بين:



وبقيت لفظة «العدوان» بدون مقابل، ولهذا الصنيع بعد دلالي، إذ «العدوان وسط هذه المرة، وهو يمكن أن يقابل الأمرين معا، البر والتقوى، فالخروج عن البر يمكن أن يكون عدوانا، والخروج عن التقوى عدوان أيضا، والآية توحي بأن ما ينبغي أن يتوجه إليه الإنسان أقل عددا وكلفة مما هو منهي عنه، فلماذا يدع الإنسان القليل المأمور به، إلى الكثير المنهي عنه؟!»[2].

وهذه الآية كافية وشافية في رد منطق المقياس العددي في المتقابلات، وموحية بإمكانية صرف النظر عن تقسيم المقابلة إلى بسيطة ومركبة، ماداما يرتدان إلى أصل واحد وهو المقابلة، إلا إذا ظهرت لذلك التقسيم قيمة تطبيقية وفائدة راجحة أثناء التحليل والتذوق البياني للقرآن، والله أعلم.

٣ - إدراك البنية الكلية للخطاب:

والحديث عن دور الطباق في إحداث التناسب بين أجزاء الخطاب وانسجام

١- سورة المجادلة /٩.

٢- د. أحمد محمد علي (عبده زايد): «دراسات في علم البديع»، ص: ١٠٠.

عناصره يسوقنا إلى الخاصية الثالثة في المنهجية البيانية، وهي شرطية إدراك البنية الكلية للخطاب، مذكرين أننا قدمنا، بالنسبة لخاصية اقتضاء المعنى للفن البديعي، نماذج وقواعد يمكن أن تتخذ مجالا للدرس، وإذا ثبت صوابها، صارت عناصر مساعدة على تعدية أحكامها إلى غيرها من الفنون إعمالا لمبدأ إلحاق الأشباه بالنظائر.

منذ المباحث الأولى لهذه الدراسة، تأكد أن البحث البديعي اتجه، في غالبيته، إلى التناول الجزئي للآيات والشواهد، وإذا كان أصحاب الاتجاه الإدماجي الوظيفي وفقوا إلى العناية بهذا المستوى المنهجي فيما له تعلق بالمناسبة، ووجه اتصال الآيات، وأخذ بعضها برقاب بعض، فإن الاتجاه الصناعي الإحصائي اعتمد منهجية التجزيئ اعتمادا كليا، واستند إلى «طابع احصائي تراكمي عني فيه المؤلف بإحصاء أكبر قدر ممكن من أنواع بديع القرآن»[1].

وبالتالي، فإن منطق الإحصاء والتكثير مفض، لا محالة، إلى تجزيئ الشواهد القرآنية، وإلحاق كل شاهد أو آية بما يناسب ذلك الفن البديعي الذي تم إحصاؤه، وتحديد مفهومه، فتحولت الوسيلة إلى غاية، وانحرف البحث البديعي في القرآن عن مقاصده التربوية والنفسية إلى تقعيد لمفهومات، واستشهاد بقرآن، خطاب الله لهداية البشرية، على صحة ذلك التقعيد وسلامته، وذلك باعتبار أن الآية، الشاهد الهدائي، شاهدة على الخلاف البلاغي والبديعي كذلك.

وإن في بديع القرآن مباحث صالحة لأن تكون مدخلا لتناول الآيات على ضوء البنية الشاملة للخطاب، ممثلا في المقطع أو السورة، مثل مباحث الاستهلال والتخلص والخاتمة، وكلها آيلة إلى ظاهرة التناسب، باعتباره إطارا جامعا لمختلف العناصر والجزئيات.

١- المرجع نفسه، ص: ٣٧٨.

ويمكن لهذه المنهجية البنائية أن تتفرع، إجرائيا، إلى الخطوات الآتية:

١ - إدراك المعنى الكلي للسورة، أو مضامينها المتراكبة.

٢ - تأمل الروابط بينها، وهي روابط معنوية بالدرجة الأولى، وقد لخص الزركشي أشكالها في قوله: «ومرجعها (أي المناسبة)، والله أعلم، إلى معنى ما رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسي، أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات، أو التلازم الذهني، كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين والضدين، ونحوه...»[١].

ومن المعلوم أن المناسبة التي تتحدث عنها دراستنا إنما تستصحب معها هذا الإطار المنهجي لتجيب عن سبب إيراد الفن البديعي داخل سياق معين، وألا يقتصر على تجزيئه، ودراسة شاهده ونوعه دراسة منفصلة مستقلة.

ومن أهم المحطات التي يمكن دراستها وفق هذه الخطة، نجد الاستهلال والتخلص والخاتمة.

لقد درست هذه الأنواع ضمن البديع، ولعل محاصرتها في هذه الخانة مشعر بزخرفيتها وصبغتها الظاهرة، في حين أن الأصل فيها نهوضها بأعباء خدمة الدلالة وانسجام الخطاب. ومن ثم، فلا يمكن لهذه الأنواع أن تدرس دراسة سليمة إلا باعتبار وظيفتها المعنوية، أما أن تجتزأ، ويستشهد بها عليها مستقلة عن لاحقها وسابقها، فأمر يعتريه بعض القصور.

ومن عجب أنك ترى القوم يقرون بوظيفية استهلال القصيدة، وحسن التخلص فيها وخاتمتها ممثلة في أغراض معنوية وتأثيرية في المتلقى الذي قد يكون ممدوحا أو غيره[٢]، لكنهم عجزوا، إلا ما اتضح بجلاء عند بعضهم،

١- الزركشي: «البرهان...»، ج/١، ص: ٣٥.

٢- ابن قتيبة: «الشعر والشعراء»، ج/١. ص: ٢٠ - ٢١، دار الثقافة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠.

عن تعدية هذا التصور إلى خطاب القرآن، والعكوف على استجلاء العلاقات بين الافتتاح ومضمون الخطاب، حتى إن بعض علماء الدراسات القرآنية استبعد مقولة الترابط التناسبي بين آيات القرآن، وكنا نود ألا يقع منه ذلك، وقد تعرض صنيعه لنقد من قبل بعض البلاغيين، يقول الإمام العز بن عبدالسلام، بعد أن أبرز فائدة ارتباط الكلام بعضه ببعض: «وهذا بشرط أن يقع الكلام في أمر متحد، فيرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر، ومن ربط ذلك، فهو متكلف لما لم يقدر عليه إلا بربط ركيك يصان عن مثله حسن الحديث فضلا عن أحسنه»[1].

وقد علل موقفه بأن القرآن نزل على الرسول متفرقا، زمنيا، بسنين طويلة، ومستوعبا، مضمونيا، أحكاماً ومسائل شرعت لأسباب مختلفة، وهذا الاستغراق الزمني والمضموني ينفي، بنظره، إمكانية ربط بعضه ببعض.

ومع ذلك، فإن ما يتوفر عند بعضهم من تلميحات وإضاءات قابل لأن يمثل إطارا منهجيا مناسبا، مما يفرض على الدارس عرضها ليشفع النظر بالتطبيق، والتدبر بالتحليل.

١ - براعة الاستهلال:

لقد درس هذا الفن في منحيين، انحصر أولهما في التعريف به، وتقديم شاهده من القرآن، بينما تجاوزه المنحى الثاني إلى إدراك العلاقات الكامنة بين الاستهلال في بعض السور ومضامينها وقضاياها.

١- العز بن عبدالسلام: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، دار الحديث، القاهرة، ص:٢٢١، وقد كان جل الباحثين المعاصرين يحيل إلى كلام العز، معتمدين على ما أورده الزركشي وغيره، وقد يسر الله العثور على مظان هذا النص، فهو موجود في كتابه «الإشارة» الذي يحتاج إلى تحقيق علمي مفيد.

وفي سياق الاتجاه الأول، يقف الدراس على تعريفات الاستهلال، من مثل «ابتداء المتكلم بمعنى ما يريد تكميله»[1]، أو «أن يشتمل أول الكلام على ما يناسب حال المتكلم فيه»[2]، أو «أن يضمن الاستهلال معنى ما سيق الكلام لأجله، ليكون الابتداء دالا على الانتهاء»[3].

وبعضهم لا يقتصر على هذا، بل يستحضر البعد التنبيهي في الاستهلالات، إيقاعا ومضمونا، لأنها «توقظ السامعين للإصغاء إلى ما يرد بعدها»[4]، وقد غدا هذا البعد شرطا توجيهيا للأدباء، إذ ينبغي «أن يؤتي فيه بأعذب اللفظ وأرقه وأجزله وأسلسه، وأحسنه نظما وسبكا، وأصحه معنى وأوضحه وأخلاه من التعقيد والتقديم والتأخير الملبس»[5]،
وما تخصيصها بذلك إلا لأنها «أول ما يطرق السمع من الكلام، فإذا كان الابتداء لائقا بالمعنى الوارد بعده، توفرت الدواعي على سماعه»[6].

أما الاتجاه الثاني، فقد نحا منحى تطبيقيا تحليليا، وسعى إلى الكشف عن دور الاستهلال في أداء المعنى وتعالقه بمضمون الخطاب، وإن لم يغفل قضية التنبيه الإيقاعي والمضموني، ولم يهمل الشروط اللائقة بفصاحة الاستهلال وبلاغته.

ولمثل هذا الاتجاه، يتعين على الجهود أن تصرف، لأنه مجال خصب لتطبيق قاعدة اقتضاء المعنى للفن البديعي، ومناسبة لإبراز انسجام الخطاب داخل

١- «تحرير التحبير»، ص: ١٧٨.
٢- «معترك الأقران»، ج/١ ص: ٥٨.
٣- الطيبي: «التبيان...»، ص: ٤٥٦.
٤- نفسه.
٥- «معترك الأقران»، ج/١ ص: ٥٨.
٦- «المثل السائر»، ج/٣ ص: ٩٨.

بنيته الكلية العامة.

■ **النموذج الأول: من سورة البقرة**

استهلت سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾[1]، وبالاستناد إلى الخطوات المنهجية التي سطرها السيوطي في إحدى قواعده، والتي لخصها في قوله نسبة إلى بعض المتأخرين: «الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر إلى الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات»[2]، يمكن أن نتلمس سر افتتاح سورة البقرة بقضيتين جوهريتين وهما «الهداية» و «التقوى»، وإضافتهما إلى الكتاب الذي لا ريب فيه، وذلك أن مختلف أجزاء السورة إما أنها كاشفة لضلال طوائف من يقفون ضد الهداية أمثال المنافقين واليهود، ومفيلة لمعتقداتهم وشرائعم، وإما أنها، في مقابل ذلك، منشئة لأحكام تصورية وتشريعية تجسد حقيقة الهداية، وتجعل أصحابها متصفين بصفة التقوى، عندما يحققون شروطها ممثلة في الاهتداء بالكتاب المبين.

وإن رصد التشريعات الواردة في سورة البقرة، ومقاربة بعضها ببعض، يؤدي إلى صفة الانسجام، وانتفاء الريب والشك عن أصحابها، إذ لا تناقض ثم ولا تفاوت ولا اختلاف، بل هو صراط مستقيم، «كأنهم لما سألوا الصراط (أي في سورة الفاتحة التي جاءت، في ترتيب المصحف، قبل سورة البقرة) قيل لهم: «الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب»[3].

١- سورة البقرة/ ١ - ٢.

٢- «الإتقان...»، ج/٣ ص: ٣٢٧ - ٣٢٨.

٣- المرجع نفسه، ج/٣ ص: ٣٣٢.

■ النموذج الثاني: من سورة النساء

حول بداية هذه السورة، تبين للزمخشري كيف أن استهلالها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1] «مطابق لمعاني السورة»[2].

وبيان ذلك أن الابتداء ذكر فيه أمر هام وهو وحدة النفس الإنسانية، ورجوعها إلى أصل واحد رغم تعدد الأنساب والأحساب والأجناس، وهو أمر يدعو بمفرده إلى الالتزام بالتقوى لأنه «يدل على النعمة السابغة عليهم، فحقهم أن يتقوه في كفرانها، والتفريط فيما يلزمهم من القيام بشكرها،... وأن يتقوه فيما يتصل بحفظ الحقوق بينهم، فلا يقطعوا ما يجب عليهم وصله»[3].

ومن رحمة الله بهذه الإنسانية، الصادرة عن نفس واحدة، أنه لم يترك لها حرية التشريع الذي، إن حضرته الأهواء، أدى إلى عكس النتائج المرجوة، والمقاصد المرصودة، وإنما أسبغ عليهم نعمة التشريع المتعلق بالعلاقات بين عناصر هذه النفس الواحدة، خاصة الأمور المتعلقة بحفظ حقوق العنصر المرشح لأن يمارس عليه الظلم وهو النساء، ولأمر ما سميت السورة باسمهن. يقول السيوطي: «فانظر هذه المناسبة العجيبة في الافتتاح وبراعة الاستهلال، حيث تضمنت الآية المفتتح بها ما أكثرت السورة في أحكامه من نكاح النساء ومحرماته، والمواريث المتعلقة بالأرحام»[4].

١- سورة النساء/١.

٢- «الكشاف»، ج/١، ص: ٤٩٣.

٣- نفس المرجع والصفحة.

٤- «الإتقان»، ج/ ٣، ص: ٣٣٣.

إن براعة الاستهلال، هنا، لا تتعلق، مع وجودها، بلفت النظر إلى أمر ما، وصياغة المفردات في رونق لفظي جذاب، وذلك أن القصد، بالأصل لا بالتبعية، هو أن يلتفت وجدان المتلقي، ويهتز فؤاده، ويستيقظ عقله لتلقي كلمة الله الهادية له في أغوار النفس وآفاق الحياة، ليحيى حياة السلم الفعال والسلام الحقيقي لا الادعائي.

■ النموذج الثالث: من سورة الأنعام

إن للمنهجية البيانية روادا وأقطابا، سعوا، في العصر الحديث، إلى توسيع مجال التطبيق، وذلك لمحاصرة النزعة الصبغية والشكلانية في فنون البديع.

وقد عمل الأستاذ أحمد أبو زيد على إنجاز هذه المهمة، واهتدى، في ذلك، إلى ملحوظة قيمة تخص علاقة الاستهلال بمضمون الخطاب في سورة الأنعام، ونحن نورده، هنا، تعميما للفائدة، وإحقاقا لمقولة اقتضاء المعنى للبديع، وشرطيته في اعتبار البنية الكلية للسورة.

فقد ذكر فاتحتها، وهي قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾[1].

وتأمل وجه مناسبتها الدلالية لما سيأتي بعدها، وخلص إلى أن «مناسبة وصف الله في هذه الفاتحة بأنه خلق الأجرام وجعل الظلمات والنور، دون غيرها من الأوصاف هي أن السورة تناولت ذكر عبدة الأنوار الذين جعلوا الخير من النور، والشر من الظلمة، فذكر تعالى أنه خالق الأنوار والأجرام التي ينشأ عنها النور والظلمة، وأعاد سبحانه في ثنايا السورة ذكر ما يدل

١- سورة الأنعام/١.

على بطلان مذهب من عبد الكواكب والنيران، في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ... ﴾[1] [2].

ب - التخلص:

اهتم علماء البديع بهذا الفن، وقدموا له تعريفات متشابهة، ومنهم من أطلق عليه «التخلص»، في حين أسماه بعضهم «براعة التخلص» و «التوسل»[3].

ومن أدق تعريفاته ما أورده ابن الأثير في شأنه، فهو «أن يأخذ المؤلف في معنى من المعاني، فبينما هو فيه إذ أخذ معنى آخر وجعل الأول سببا إليه، فيكون بعضه آخذا برقاب بعض من غير أن يقطع المؤلف كلامه، ويستأنف كلاما آخر، بل يكون جميع كلامه كأنما أفرغ إفراغا»[4].

وقد ألح هذا التعريف على مسألة تعالق أجزاء الخطاب، وعدم النفرة بينها، وتلك وظيفة جوهرية للتخلص، لأنه وسيلة إلى ربط أطراف المعنى، وجعل المتلقي منجذبا إلى الممارسة الخطابية في بعدها الدلالي، لا يمنع عن ذلك مانع تركيبي، أو تنقل مفاجئ، أو قفز دلالي غير مرتقب.

وقد وفق البغدادي إلى وصف التعالق الدلالي والارتباط العضوي بين المعنى المتخلص منه، والمعنى المتخلص إليه، إذ شبه هذه العملية الذهنية بجسم الإنسان، «فإن القصيدة مثلها كمثل الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض،

١- سورة الأنعام/ ٧٥ - ٧٩.

٢- «التناسب البياني»، ص: ٦١.

٣- «العمدة»، ج/١، ص: ٤١٢.

٤- ابن الأثير «الجامع الكبير»، ص:١٨١، نقلا عن «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص:٢٣١، وانظر «المثل السائر»، ج/٣، ص: ١٢١، وقد نقله عنه آخرون أمثال ابن النقيب، ص: ٢٩٢.

فمتى انفصل واحد عن الآخر بطل الجسم»[1].

ونريد لبديع القرآن أن يدمج فن التخلص في إنجاز هذه الوظيفة وتلمس آليات اشتغالها، لأن القرآن، فيما ينقله السيوطي عن ابن العربي (٤٨٦ - ٥٤٣)[2] «كالكلمة الواحدة متسقة المباني منتظمة المعاني»[3].

وبناء على ذلك، فإن التخلصات لها وظيفة دلالية وتركيبية لخصها العلماء في الخلوص إلى «المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا، دقيق المعنى، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع عليه الثاني لشدة الالتئام بينهما»[4].

فتبعد، بذلك، تلك النظرة الصبغية لهذا الفن، والنماذج الآتية شاهدة على دور التخلص في خدمة البنية الدلالية الكلية للخطاب القرآني.

وقبل عرضها، نشير إلى أن بعض البلاغيين والمفسرين كانوا على وعي تام بهذه المنهجية في بيان القرآن لمراده، واعتماد التخلص وسيلة، من ضمن وسائل أخرى، لبلوغ مقاصده، لكن المرء يفاجأ عندما يعلم أن مصنفات القوم تحتفظ بآراء مناقضة لهذه المنهجية، ولاتؤمن بوجود التخلص في القرآن،

١- أبوطاهر البغدادي: «قانون البلاغة في نقد النثر والشعر»، مؤسسة الرسالة، بيروت. ط١، ١٩٨١، ص: ١٢٠.

٢- محمد بن عبدالله الإمام أبوبكر بن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي، من علماء الأندلس، تلقى العلم عن أبيه، ولقي بالشام أبا حامد الغزالي، ثم رحل إلى بغداد، وعاد إلى الأندلس فقيها وقاضيا، ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٥٤٣، وقال ابن العماد إنه مات سنة ٥٤٦، من تصانيفه: «أحكام القرآن»، و«المسالك في شرح موطأ مالك»، و«عارضة الأحوذي على كتاب الترمذي»، و«العواصم من القواصم»، وغيرها، (انظر: «وفيات الأعيان»، ج: ٢٩٦/٣ - ٢٩٧، و «الشذرات»، ج٤/ ١٤١ - ١٤٢).

٣- «الإتقان»، ج/٣ ص: ٣٢٢.

٤- المرجع نفسه، ج/٣، ص: ٣٢٦.

وتضع مقابله، فنا آخر وهو الاقتضاب الذي يأتي بمعنى «أن يقطع الشاعر كلامه الذي فيه، ويستأنف كلاما آخر غيره من مديح أو هجاء، أو غير ذلك، ولا يكون للثاني علاقة بالأول»[1]، وبه قال أبو العلاء محمد غانم المعروف بالغانمي، ورد، بموجبه، قول من يذهب إلى وجود التخلص في القرآن، إبقاء على الاستقلال السطحي بين الآية وأختها، أو توهما بأنه مظنة التكلف والتصنع بين المشهد ورديفه، ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند هذا المذهب بعد أن رد عليه الزركشي وابن الأثير والعلوي اليمني[2] والسيوطي، وكان الحكم عليه، عندهم بأنه «قول فاسد»[3].

■ النموذج الأول: من سورة الشعراء

توقف عنده الزمخشري، ونقله عنه ابن الأثير في «المثل السائر» دون الإشارة إلى ذلك، كعادة كثير من العلماء. ففي معرض تفسيره لقوله تعالى:

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴿٨٢﴾ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾[4]، ألمح الزمخشري إلى

١- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ١٢١، وانظر «معجم مصطلحات البلاغة وتطورها» ص: ١٦٥.

٢- «الطراز»، ج/٢، ص: ٣٣٠.

٣- «المثل السائر»، ج/ ٣، ص: ١٢٨.

٤- سورة الشعراء/٦٩ - ٨٣.

ثلاثة أبعاد:

- البعد الأول في دعوة إبراهيم لقومه ومجادلتهم له.
- البعد الثاني في ذكر صفات الله الحميدة.
- البعد الثالث في التوجه إلى الله بالدعاء.

ولأن التركيب بين هذه الأبعاد مسألة قابلة لأن تشهد تعددا واحتمالات متباينة، فإن القرآن سلكها في طريقة تعتمد حسن التخلص، باعتباره منهجا لا زخرفا، جعل الكلام آخذا «بعضه برقاب بعض، مع احتوائه على ضروب من المعاني، فيخلص من كل واحد منها إلى الآخر بلطيفة ملائمة حتى كأنه أفرغ في قالب واحد»[1]، مستندا إلى روابط مناسبة[2].

وقد شرح الزمخشري وسائل التخلص في هذه الأبعاد الثلاثة شرحا، نورده للدلالة على أن جذور المنهجية البيانية تجد تربتها الصالحة في الاتجاه الإدماجي الوظيفي الذي سلك فنون البديع ضمن الوسائل المتضافرة مع آليات أخرى للكشف عن أسرار الخطاب القرآني. يقول: «وما أحسن ما رتب إبراهيم عليه السلام كلامه مع المشركين حين سألهم أولا عما يعبدون بسؤال مقرر لا مستفهم، ثم أنحى على آلهتهم فأبطل أمرها بأنها لا تضر ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، وعلى تقليدهم آباءهم الأقدمين، فكسره، وأخرجه من أن يكون شبهة فضلا أن يكون حجة، ثم صور المسألة في نفسه دونهم حتى تخلص منها إلى ذكر الله عز وجل، فعظم شأنه، وعدد نعمه... ثم أتبع ذلك أن دعاه بدعوات المخلصين...، ثم وصله بذكر يوم القيامة وثواب الله وعقابه...»[3].

وذلك كله في انسجام وانسياب لا يشعر معه المتلقي أن الكلام مستأنف، أو منفصل عن سابقه ولاحقه، أو مقحم وسط السياق إقحاما متكلفا، وقد

١- المرجع نفسه، ج/٣ ص: ١٣٠.

٢- الطيبي: «التبيان...»، ص: ٤٦١.

٣- «الكشاف»، ج/٣، ص: ١١٨.

انتقل «بطريق الاستثناء المنفصل، وهو خير من غيره من الكلام»[1].

واستنبط العلوي اليمني من الآيات السابقة عشرة تخلصات شرحها في أسلوب مفصل استغرق منه حوالي تسع صفحات[2].

■ **النموذج الثاني: من سورة النمل**

ذكرت سورة النمل قصة بلقيس وعبادة قومها للشمس، وجاء ذلك في قوله تعالى على لسان الهدهد: ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[3].

وقد رتب الكلام ترتيبا يكشف عن تعجب من حال تلك المرأة وقومها، فهم، من جهة، يتصفون بالملك والتصرف في شؤون عديدة، ولصاحبتهم عرش عظيم، ومع هذه المكانة العمرانية السامية، فإنهم يتصفون بما يقابلها عقائديا، إذ ينحطون إلى درجة عبادة الشمس، فيتعجب القارئ من حالهم المتناقضة، إذ الأصل أن يسوق العمران إلى صحيح العقائد، ويتلاحم مع سديد التصورات.

وفي هذا المستوى من السرد القرآني، يتساءل القارئ عن سر هذا التناقض، فيكون من المناسب أن يتخلص الخطاب جهة ذكر تزيين الشيطان لهم ممارستهم الفاسدة، ثم ذكر شرط رفع التناقض بين تطاول العمران وارتكاس المعتقدات، وهو قوله تعالى: ﴿ أَلَّا يَسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُخۡفُونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٩٣.

٢- «الطراز»، ج/٢، ص: ٣٣٠ - ٣٤٠.

٣- سورة النمل/٢٣ - ٢٤.

ٱلْعَظِيمِ ﴾[1]، ومن شرط حسن التخلص عند البلاغيين «التوطئة»[2]، وقد حسن، هنا، بفعل تشاكلات لفظية ودلالية، فـ «العرش» الأول يقابله «العرش» الثاني، مع ما بينهما من بون دافع لوهم المقارنة، و «السجود» المتعجب منه، باعتباره شركا، يوازيه، على جهة التضاد، «السجود» المأمور به باعتباره توحيدا.

وقد كان التخلص إلى معاني مباينة للمذكور في حق بلقيس، فمع أنها تملك، ولها من كل شيء، إلا أنه ليس لها بإخراج الخبء صلة وهو «المخبوء في السموات والأرض من غيث في السماء، ونبات في الأرض ونحو ذلك»[3]، ولا بعلم الغيب إدراك، فاستصحب التخلص، معه، أسلوب المقابلة المساعدة، كما أكدنا سابقا، على انسجام الخطاب، وتمكين المعنى لدى المتلقي.

■ النموذج الثالث: من سورة الإسراء

يحكي القرآن، في جزء من سورة الإسراء، عن عناد مشركي قريش، وتحديهم للرسول عليه السلام، ومطالبتهم له، استكبارا، بشروط والزامات، كي يقبلوا بدعوته، وقد سجل عليهم القرآن ذلك في قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[4].

١- سورة النمل/٢٦.

٢- «البرهان في علوم القرآن»، ج/١، ص: ٤٥.

٣- «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، ج/٩، ص:٥١١.

٤- سورة الإسراء/٩٠ - ٩٣.

وفي رد القرآن عليهم، لم يشتغل بجزئيات الدعوى، ولم يصرف النظر إلى الدفاع والرد عن الشبهات واحدة تلو الأخرى، وإنما جعل شهادة الله بينهم وبين نبيه توطئة للتخلص إلى القضية الكبرى في الوجود، وهي أن الهداية هداية الله، والضلال ضلاله، ومصير الآمرين المستكبرين معلوم، سلفا، ولذلك، قال تعالى عقب ذلك: ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾ ذَٰلِكَ جَزَاؤُهُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾[1].

كما جعل هذا التخلص نفسه تخلصا إلى قضية كبرى في الوجود، وهي إعادة الخلق والبعث يوم القيامة، فأفحمهم القرآن بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[2]، مما يساعد على القول إن أسلوب التخلص لم يرد في القرآن إلا لاعتبار دلالي ومقصد معنوي، لأنه خطاب للتأثير والإقناع، فكان هذا التخلص ذو الأبعاد الدلالية وسيلة إلى ذلك، كما أنه، من باب ثان، مسهم في أن يرد الخطاب منسجما آخذا بعضه برقاب بعض كما قال الأولون، لأن قضاياه تتراكب وتتعالق ضمن مجموعة من الروابط المعنوية كالدعوى ودليلها، والدعوى ونقيضها.

١- سورة الإسراء/٩٧ - ٩٨

٢- سورة الإسراء/٩٩.

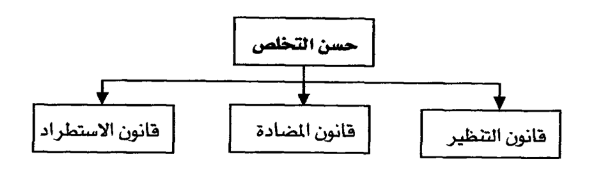
وكـان على متأخري البلاغة مـن دعـاة الاتجـاه التصنيفي الإحصائي أن يلتفتوا إلى هذه القواعد، فهي أولى من الاشتغال بالتقعيد والتفريع وسوق الشواهد مجتزأة من هنا وهناك[1].

وللزركشي إسهام فعال في فن التخلص، إذ وضع له قانونا يتألف من الآليات الآتية:

١- ذكر بعض العلماء نماذج من تخلصات القرآن، (انظر «البرهان» للزركشي، ج/١، ص: ٤٣ - ٤٤، و «المثل السائر»، ج/٣، ص: ١٢٨ - ١٣٢. و «بديع القرآن»، ص: ١٦٩، و «الإتقان»، ج/٢، ص: ٣٢٦ - ٣٢٧، لكن النظر والتدقيق لا يسلمان باعتبار بعضها من نوع التخلص، فقد عدوا العلاقة بين فاتحة سورة يوسف وقصته تخلصا، واعتبره الزركشي من بديع التخلص (ج/١. ص: ٤٥)، علما بأن الفاتحة والقصة في موضوع واحد تجمعهما علاقة العام بالخاص، أو القاعدة بالمثال والنموذج، فإذا كانت عبارة «نحن نقص عليك أحسن القصص» عامة، فإن ما ورد بعدها من قصة يوسف يمثل نموذجا خاصا لتلك القصص، فالعلاقة بعيدة عن مفهوم التخلص وشروطه، والله أعلم. بل إن ابن أبي الإصبع الذي اعتبرها هو الآخر من التخلص التفت إلى النكتة الواردة في صيغة التفضيل «أحسن»، واعتبرها تخلصا إلى نهاية الحسن في مختلف مراحل قصة يوسف، إذ «يجد كل قضية فيها ختمت بخير، وكل ضيق إلى سعة، وكل شدة إلى رخاء» (بديع القرآن. ص: ١٦٩)، ولعل هذا يقوي مذهب إخراجها من فن التخلص، لأن «أحسن القصص» مشعر بخصوصية «الأحسنية» في قصة يوسف، فلا وجه للقول بالتخلص فيها، والله أعلم.

ثم إن هذا لا ينطبق على تعريف ابن أبي الإصبع لحسن التخلص، فإذا كان عنده هو «الكلام الذي يوطئ المتكلم فيه بفصل لفصل يريد أن يأتي به بعده، إما بنكتة تشير إلى معنى الفصل المستقبل أو غير ذلك» (بديع القرآن. ص: ١٦٩)، فإن ما في مستهل قصة يوسف فصل واحد وليس فصلين، فأحسن القصص هي قصة يوسف، وقصة يوسف هي أحسن القصص.

وكان على بعض المحدثين الالتفات إلى ذلك بدل الركون إلى ما سلموا به، وإن كان مخالفا للشروط التي سطروها (انظر، مثلا، «دراسات منهجية في علم البديع» للشحات، ص:١٢١، حيث اعتبر النموذج السابق من بديع حسن التخلص.



فقانون التنظير يتمثل في إلحاق النظير بنظيره، لأن الذهن مفطور على الوصل بين الأشباه، والتقريب بين النظائر، مثل قوله تعالى: ﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴾[1] التي جاءت عقب ذكر قسمة الأنفال في بداية السورة، وقد تخلص إليها لمناسبة العلاقة بينهما في بعد أساسي، وهو أنهم كرهوا قسمة الأنفال كما كرهوا خروجك من مكة، مع أن مضيك فيهما على ما أمر الله أعقبه الخير الكثير.

ثم إن هناك تخلصا من معنى إلى معنى يقتضيه مبدأ التضاد والتقابل، فيكون ذلك وجه التخلص من السابق إلى اللاحق، مثل حديث القرآن عن الكفار في سورة البقرة مباشرة عقب ذكر صفات المؤمنين.

ومن وسائل التخلص وآلياته الاستطراد، وهو خروج من معنى إلى آخر بنوع من التلطف، مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴾[2]، ففيه تخلص، عبر وسيلة الاستطراد، من اللباس المادي إلى اللباس الإيماني المعنوي[3].

١- سورة الأنفال/٥.

٢- سورة الأعراف/٢٦.

٣- «البرهان»، ج/١، ص: ٥٦.

جـ - الخواتم:

تعددت ألقاب الخواتم، فمنهم من أطلق عليها مصطلح «الانتهاء»[1]، ومنهم من اصطلح على تسميتها «حسن الخاتمة»[2]، واختار بعضهم صيغة «حسن المقطع» أو «المقاطع»[3]، ومن البلاغيين من مزج بين أكثر من مصطلح[4].

وبالنظر في رصدهم لهذه المستوى من الخطاب، يتضح أنهم لم يهتموا بتحديد مصطلح الخاتمة نظرا لوضوح مفهومه، طبيعة ومجالا، بل حرصوا على أن تكون واردة في نسق مؤثر لدى المتلقي، ومن ثم، فقد قدموا للشعراء توجيهات، وشرطوا لها شروطا، لأن حسن الخاتمة «أن يختتم الكلام بما يعي السامع نَيِّقا، والنفس تشويقا»[5].

وأجمع أرباب الصناعة على «أن يختم المتكلم كلامه بكلام حسن السبك، بديع المعنى، فإنه آخر ما يبقى في الذهن، ولأنه ربما حفظ من دون سائر الكلام»[6].

وبما أن للخاتمة هذا البعد التأثيري والدلالي لدى المتلقي، فإنها تبعد أن تكون مجرد حلية يزين بها المتكلم خطابه، وإذا نقلنا الحديث جهة خطاب الله، فإن نفي الزخرفية أوجب ، وتحقيق الاقتضاء الدلالي أوكد.

١- العمدة، ج/١، ص: ٣٨٥.

٢- بديع القرآن، ص: ٣٤٣.

٣- العسكري: «الصناعتين»، ص ٤٩٧ وما بعدها: وانظر «التبيان» للطيبي، إذ استعمل مصطلح المقطع، ص: ٤٦٦.

٤- مثل ابن رشيق الذي استعمل مصطلح المقاطع والانتهاء والخواتم (أنظر «العمدة»، ج/١. ص: ٣٨٥ وما بعدها).

٥- الطيبي: «التبيان...»، ص: ٤٦٦.

٦- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٨٨. وانظر: «البرهان»، ج/١. ص: ١٨٢، و«بديع القرآن» حيث صدر ابن أبي الإصبع توجيهه بفعل «يجب»، ص: ٣٤٣.

ونشير إلى أن البلاغيين لم يتوسعوا في إبراز علاقة الخاتمة بمضمون السورة التي جاءت مقطعا لها وإيذانا بانتهائها، ولعل نزعة التقعيد، وانتزاع الشواهد غلبت على منهجيتهم في هذا المجال.

إلا أن الدارس يجد، في المقابل، رصدا لمختلف خواتم السور القرآنية، وقد قام به ابن ابي الإصبع، مثلا، غير أنه رصد عني فيه بالخواتم عناية دلالية، وأغفل ربطه بمضامين السور وقضاياها، ولعل عذره، في ذلك، أنه سعى إلى أن يقدم طريقة في الاستنباط، وخطة في الاستخراج، يهتدي بهديها من رام تتبع الاقتضاء المعنوي للخواتم، وتعلقها الدلالي بسياقها السابق عليها. يقول: «هذه خواتم السور الفرقانية على الإجمال، ولو ذهبت إلى ذكر تفاصيل ما انطوت عليه من المحاسن والفنون، وما يبرهن على تمكنها ورشاقة مقاطعها وانتهاء البلاغة إلى كل مقطع منها، لاحتجت، في ذلك، إلى تدوين كتاب بذاته... وقد تقدم في هذا الكتاب تبيين طرق الاستنباط والاستخراج، فمن أدمن على مخالطته، اختلط بلحمه ودمه، وقدر على استنباط كل ما فيها وفي غيرها من الكلام البليغ الفصيح»[1].

إن هذا النص بمثابة إعلان للتحدي، فهل استجاب له المتأخرون من الشراح والملخصين؟؟.

■ **النموذج الأول: من سورة آل عمران**

نقرأ في ختام سورة آل عمران قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾ ﴾[2]، وهو أمر إلهي بالصبر والمصابرة والمرابطة والتقوى، مما يعد من القيم المفضية إلى الفلاح بإذن الله.

١- «بديع القرآن»، ص: ٣٥٣.

٢- سورة آل عمران/ ٢٠٠.

وللكشف عن سر تناسب هذا النداء الآمر مع المضامين والقضايا المبسوطة قبله، يتعين استحضار جو سورة آل عمران، فسياق السورة «حافل بذكر الصبر، وبذكر التقوى، يذكران مفردين، ويذكران مجتمعين، وسياق السورة حافل كذلك بالدعوة إلى الاحتمال والمجاهدة، ودفع الكيد وعدم الاستسلام لدعاة الهزيمة والبلبلة، وتضمنت تفصيلا عن غزوة أحد، والدروس التي تستخلص منها»[1]، فلاءم أن يتضمن الختام وصية بالصبر والمصابرة والمرابطة والتقوى[2].

وهي وصية جامعة تجدد عزائمهم، وتفرغ أفئدتهم مما حزبها من هم الهزيمة التي لحقتهم، والتي من شأنها أن تثبطهم[3].

وقد لخص الزركشي جوانب هذا التناسب الدلالي بين الخاتمة وقضايا السورة في قوله: «... وكالوصايا التي ختمت بها سورة آل عمران بالصبر على تكاليف الدين والمصابرة لأعداء الله في الجهاد ومعاقبتهم، والصبر على شدائد الحرب، والمرابطة في الغزو المحضوض عليها بقوله: ﴿ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾[4]، والتقوى الموعود عليها بالتوفيق في المضايق وسهولة الرزق... وبالفلاح، لأن «لعل» من الله واجبة»[5].

■ النموذج الثاني: من سورة النساء

ختمت سورة النساء بقوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن

١- سيد قطب: «في ظلال القرآن»، ج/١، ص: ٥٥١.

٢- «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ١٢٥.

٣- «التحرير والتنوير»، ج/٣، ص: ٢٠٨.

٤- سورة الأنفال/٦٠.

٥- «البرهان في علم القرآن»، ج/١، ص: ١٨٣.

لَهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1].

وإن مما ييسر على القارئ أن يلحق القضايا المعروضة، في هذه الخاتمة، بمجالها الدلالي، أنها تقدم تشريعات تتعلق بموضوع الإرث، وما ينشأ عنه من خلاف بين الأقارب، فاقتضت حكمة الله أن يحدد لكل ذي حق حقه، دفعا للضرر الباطن والظاهر، ومن عجب أن هذه الخاتمة نفسها ختمت بتعقيب[2] دقيق، وهو أن الله عليم بكل شيء، عليم بما تخفي صدور الورثة وغيرهم، عليم بالأنسب للإنسانية، والأوفق لها في مجال التشريعات الملائمة لحركة الحياة.

وبمقارنة هذه الخاتمة مع مضمون سورة النساء، يلحظ وجه المناسبة، وتظهر وظيفية تلك الخاتمة، وقد سبق للزركشي أن لمح هذا الملحظ، فلخصه في قوله: «... وكالوصايا والفرائض التي ختمت بها سورة النساء، وحسن

١- سورة النساء/ ١٧٦.

٢- شرح د. أحمد أبوزيد مفهوم «التعقيب» في قوله تعالى: «والمراد بالتعقيب على الآيات ذلك الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختامها، تذيل به الآية زيادة في البيان، ومحافظة على وحدة الإيقاع، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة/ ٢٠).

فقوله تعالى: «إن الله على كل شيء قدير»، «تعقيب» مناسب لما تضمنته الآية من وعيد وإنذار للمنافقين، ومناسب لوحدة الإيقاع في رؤوس الآيات.

وقد انتهى الدارس إلى ترجيح مصطلح «التعقيب»، واعتبره أنسب، وأقدر على إخراج البحث البلاغي من تضخم المصطلحات التي تحيل إلى تلك الظاهرة منذ القديم، والتي وصلت إلى أكثر من عشرة مصطلحات، (أنظر: «التناسب البياني»، ص: ٩١ - ٩٧).

الختام بها لأنها آخر ما نزل من الأحكام عام حجة الوداع»[1].

فلأن القضايا المبسوطة وسط سورة النساء قضايا تشريعية، وأحكام فقهية، ناسب أن ترد خاتمتها مساوقة لها في مقوم «التشريعية» و «الأحكامية»، غير أن في كلام الزركشي بعدا يستحق أن يتأمل، فهو يشير في واقع الأمر، إلى خاتمتين، خاتمة محلية، وخاتمة حالية، فأما أولاهما فتتلعق بموقعية الآية ١٧٦ من سورة النساء، وقد سبق إيضاحه، أما ثاني الخاتمتين، فهي حالية بمعنى أنها تختم حال التشريع الإسلامي، ولأنها كذلك، فقد ناسب أن تكون، هي أصلا، تشريعا من ضمن تلك التشريعات. والله أعلم.

■ **النموذج الثالث: من سورة القصص**

أشار الزركشي إلى العلاقة الدلالية بين خاتمة سورة القصص ومعانيها الثاوية في بدايتها ووسطها، وقامت إشاراته المختصرة على إدراك وجه الشبه بين شخصيتي موسى عليه السلام والرسول محمد ﷺ وما تعرضا له من كيد ومحاربة من قبل قومهما.

يقول: «وتأمل سورة القصص، وبداءتها بقصة مبدأ أمر موسى ونصرته، وقوله: ﴿ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴿١٧﴾ ﴾[2]، وخروجه من وطنه ونصرته وإسعافه بالمكالمة، وختمها بأمر النبي ﷺ ألا يكون ظهيرا للكافرين، وتسليته بخروجه من مكة والوعد بعوده إليها بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ

١- «البرهان...» ج/١،ص: ١٨٣، وفي البخاري عن البراء رضي الله عنه قال: آخر سورة نزلت براءة، وآخر آية نزلت «يستفتونك»: (أنظر فتح الباري شرح صحيح البخاري) لابن حجر العسقلاني، ج/٩، ص: ١٤٧، من حديث رقم ٤٦٠٥، دار الفكر، بيروت، ط: ١٩٩٣.

وقد ذكر القرطبي هذا في تفسيره، وقال: «كذا في كتاب مسلم، وقيل، نزلت والنبي ﷺ متجهز لحجة الوداع» (انظر: الجامع لأحكام القرآن». ج/٦. ص: ٢٨).

٢- سورة القصص/١٧.

﴿ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾[1].

إن وجه الاتصال يشمل حدث الأذى والخروج والعودة أو الرد، وهي قضايا عرضت لها سورة القصص في سيرتي موسى ومحمد عليهما السلام، فأما في سيره موسى، فهنا إشارة إلى اضطرار أم موسى أن تتخلى عن ابنها، خوفا من كيد فرعون: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[2]، وقد تم وعد الله، ﴿ فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3]، وبعد أن شب موسى، ووقعت حادثة قتله لفرد من القوم، ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴾[4]، واضطر إلى الخروج من المدينة، ﴿ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾ فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ ﴾[5].

وانتهت معاناة موسى عليه السلام بالخروج والنبوة، وإخراج بني إسرائيل من طغيان فرعون، ثم القضاء عليه.

وتلتقي محطات في حياة موسى بمعاناة النبي محمد عليه السلام، فقد آذاه قومه، وأخرجوه من قريش، لكن الله أنعم عليه، ووعده بالعودة والتمكين:

﴿ وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓا۟ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾[6].

١- سورة القصص/٨٥.

٢- سورة القصص/٧.

٣- سورة القصص/١٣.

٤- سورة القصص/١٧.

٥- سورة القصص/ ٢٠ - ٢١.

٦- سورة القصص/٨٦.

وبهذا يتضح وجه المناسبة بين الخاتمة ومضامين السورة[1].

لقد أكدت الوقفات السابقة مع فنون «براعة الاستهلال» و «حسن التخلص» و «الخواتم» أن المعالجة الدقيقة، والتناول السليم لخطاب القرآن، إنما يتحققان وفق الرؤية المنهجية البيانية التي تنظر إلى الكلام نظرة بنائية

١- «التناسب البياني»، ص: ٦٦.

ومن الملاحظ أن التقعيد والولوع بالشرح والتلخيص والتحشية لم يمنع من أن تظهر، في كتب المتأخرين، إلماحات إلى هذا المكون البنائي في الخطاب القرآني، وللتمثيل، فإن من أجود ما يعثر عليه المرء في كتاب الشروح، مما له صلة بتعالق أجزاء الخطاب وانبناء مضمون السورة على دلالة استهلالها وانبناء خاتمتها على مقتضيات مضمونها، ما ذهب إليه الدسوقي في حاشيته على شرح السعد، من ترابط أجزاء النظم دلاليا، في سورة التوبة.

ونحن نورده، هنا، معلنين قيمته من جهة، ومتأسفين لكون طاقاتهم التأملية الجبارة استهلكتها خلافات حول التقعيد والتنظير والتفريع لفنون البلاغة والبديع، فضلا عن التكرار، وإعادة إنتاج الخطاب الذي أنتجه أساتذتهم وشيوخهم في سياقات ثقافية واجتماعية مغايرة، حتى ظهرت البلاغة، وكأنها فن محترق في طبيعته ومفاهيمه ومصطلحاته وطرق تحليله.

يقول الدسوقي، وقد اشترط التأمل والتدبر لإدراك أسرار التناسب في نظم القرآن: «والوقوف على ذلك لمن نور الله بصيرته، مثلا سورة «براءة»، لما نزلت بمنابذة الكفار ومقاطعتهم بدئت بما يناسب ذلك الأمر بقتالهم وعذابهم والنبذ إليهم، وإسقاط عددهم، ولما انتهت إلى ما يناسب التحريض على اتباع الرسل قيل: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة/١٢٨)، فوصفه بما لا عذر لأحد يسمعه في ترك اتباعه، ثم أمره بالاكتفاء بالله، والتوكل عليه، إن أعرضوا عنه، والاستغناء به عن كل شيء، فهذه الألفاظ من النهاية في غاية المطابقة لمقتضى الحال، (أنظر: حاشية الدسوقي على شرح السعد ضمن» شروح التلخيص»، ج/٤. ص: ٥٤٧، وهو كلام ابن يعقوب المغربي في «مواهب المفتاح»، ضمن شروح التلخيص. ج/. ص: ٥٤٤.

كلية، تتعالق فيه عناصر الخطاب، وتتآزر لإنتاج الدلالة، وتمكين المتلقي من استيعاب المعنى دون عوائق.

والحقيقة أن الخطاب القرآني لا تنسجم أجزاؤه في هذه المستويات فقط، أي في مستوى انسجام الاستهلال مع الوسط، وتعالق الوسط بالخاتمة، بل إن الأصل فيه أن جميع آياته تربطها روابط معنوية وفنية تحتاج من المفسرين والبلاغيين تدبرا متواصلا، ونظرا متجددا، وصدق الإمام الرازي إذ اعتبر بأن «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»[1]، وأسهم بجهود في تنمية علم المناسبة في عصره، وعلى الدارسين المحدثين أن يواصلوا جهودهم من أجل تأصيل هذا العلم وتطوير آلياته، والانفتاح على معطيات العلوم المعاصرة في مجال انسجام الخطاب.

٤ - البديع والبلاغة: علاقة ترادف لا تضمن

شهدت البلاغة نظرتين مختلفتين للعلاقة بين «البديع» و «البلاغة»، نظرة تقوم على أن بينهما عموما وخصوصا، إذ البلاغة عامة، والبديع خاص، وبالتالي فالعلاقة الناظمة لسلكهما هي علاقة التضمن، وذلك باندراج البديع الذي هو نوع أو قسم في البلاغة التي هي جنس بلغة السجلماسي، وأما النظرة الثانية، فتقوم على أنهما مترادفان، ويردان، في مختلف السياقات، بمعنى متقارب.

والراجح أن النظرة «الترادفية» نبتت في حقل البحث البلاغي نبتة متأصلة وقوية، لأن المعطيات الجزئية لذلك الحقل الممتد تشهد بأنها تتقاطع في كونها عناصر تمد الخطاب بمكونات فنية وجمالية ترفع مستواه إلى درجة الحسن، فالإعجاز، وهي عناصر تتحد في قوتها الإمدادية، وقدرتها الجمالية، وليس

١- «البرهان...» ج/١، ص: ٣٦.

بينها تراتبية في الأفضلية ذهنيا أو وجوديا، فالدور الذي يمكن أن يقوم به التشبيه أو الاستعارة هو نفسه الذي يتحمل مسؤولية إنجازه كل من الفصل والوصل، أو التقديم والتأخير، أو الطباق والجناس، وغيرها من فنون القول وأساليب البيان.

ومن هذا المنطلق، فقد رفض الرافعي إيلاء بعض الأنواع ميزة متفردة، كأن يقال: «إن القرآن جاء بالاستعارة لأنها استعارة، أو بالمجاز لأنه مجاز، أو بالكناية لأنها كناية»[1]، ورد الأمر إلى نصابه مؤكدا أن الاقتضاء القرآني هو الذي يكسب مختلف الفنون ميزتها وليس العكس.

وإذا كان هذا ملحوظا في قراءة الخطابات الأدبية، فهو في مستوى دراسة خطاب القرآن أو كد، فلا يمكن، إذن، أن يعول على تلك الفنون النظرية، وحدها، في اكتناه أسراره، فما «علوم البلاغة كلها إلا بعض الوسائل في التنبيه إليه»[2].

ولعل هذه ميزة تحمد للنظرة الترادفية لكل من البديع والبلاغة.

أما النظرة «التضمنية»، فقد أخذت في الانتشار منذ أن شرع السكاكي في التقعيد لعلوم البلاغة، وقد استقل مبحث سابق بإثارة هذا الإشكال، وإبراز كيف أن لفظ «التحسين» الذي ورد عند السكاكي في آخر كلامه عن المعاني والبيان، افتنصه شراحه وأتباعه، وخاصة بدر الدين بن مالك، ففرقوا بموجبه، بين البديع والبلاغة، وجعلوا الأول فرعا ثالثا، والثاني أصلا، صدر عنه فرعان آخران هما علما المعاني والبيان.

ومن أجل إصلاح بديع القرآن، فإن الأرجح أن يميل الدارسون إلى النظرة الأولى، لأنها تخلصهم، أصلا، من مشاكل وقضايا واعتراضات ليس من دور

١- د. مصطفى صادق الرافعي: «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ٢٥٨.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٥٩.

لها إلا أن تعيد إنتاج الخلافات القديمة. وذلك أن الأصل دائما، هو ماذا أفاد ذلك الفن في إدراك المتلقي لأسرار الخطاب، أما أن يتساءل عن أصله وفصله، ونسبه وعشيرته، وهل هو فن من علم المعاني أو البيان أو البديع، وفي أي خانة صنفه العالم الفلاني وفي أي إطار أدخله أستاذه أو تلاميذه؟؟ فليس تحت هذه القضايا النظرية فائدة عملية، وقد نهينا، في سياق التخلق بآداب العلم والتعلم، عن الاشتغال بما ليس تحته عمل.

وللتمثيل، وهو تمثيل قد يكون فيه من السخرية المريرة أضعاف ما فيه من فوائد التمثيل،. نشير إلى الإشكال المنهجي الذي غاب عن بعض الشراح، فخلطوا بين الأمور خلطا غير مقبول، فقد ذكر السكاكي فن الالتفات، وأشار إلى أنه سبق عرضه له في المعاني، وجاء صاحب «مواهب المفتاح»، فجعل الالتفات داخلا في علم البديع باعتبار أول، وفي علم البيان باعتبار ثان، وفي علم البديع باعتبار ثالث، فمن حيث اشتماله على نكتة وهي خاصية التركيب، يعد من علم المعاني، ومن حيث إنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح والخفاء، فهو من علم البيان، أما من حيث كونه يحسن الكلام ويزينه، فهو من علم البديع[1].

فكيف يمكن لطالب هذا العلم والمشتغل به أن يضبط أصوله وفصوله في ظل هذا الاضطراب الذي ليست له فوائد ترجع بالنفع على المتلقي القاصد لتدبر الخطاب القرآني؟

إن نشأة البلاغة العربية تقوم شاهدا على ضرورة فهم البديع باعتباره مرادفا للبلاغة، وهناك أدلة قوية تدعم هذه النظرة الترادفية:

أ - عندما تحدث الجاحظ عن البديع الذي استولى على بعض المحدثين

١- «مواهب المفتاح»، ضمن شروح التلخيص، ج/١، ص: ٤٦٤.

في عصره، أورد له نماذج وشواهد تتعلق بالاستعارة والمجاز، وهما مبحثان ينتميان، لاحقا، إلى علم البيان، وعندما ذكر تعريف بعضهم للبلاغة، وحصرها في معرفة الوصل والفصل، فإن البلاغة، بهذا المعنى، تحيل على فن يصنف في دائرة المعاني، وقد أطلق على هذا بلاغة وبديع، فدل على ترادفهما.

ب - عندما ألف ابن المعتز كتابه «البديع»، جعله مشتملا على فنون مختلفة مثل الاستعارة والطباق والجناس، ورد الأعجاز على الصدور، والمذهب الكلامي، والالتفات، والاعتراض، وحسن الخروج، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهزل الذي يراد به الجد، وحسن التضمين، والتعريض، والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، وحسن الابتداءات.

ولو حاولنا تصنيف هذه الفنون وفق الثالوث البلاغي المشهور، لاقتنص كل علم فنونا، مما يدل، في نهاية المحصلة، على أن ابن المعتز استعمل البديع بمعنى مرادف للبلاغة، وإلا كيف صح أن يجعل التشبيه من محاسن الكلام، وهو من صلب علم البيان؟ وكيف جاز له أن يجعل الطباق والجناس والمذهب الكلامي أصولا في البلاغة، مع أن النزعة التقعيدية أخرت ترتيبها، وجعلتها من المحسنات اللفظية أو المعنوية داخل علم البديع الذي لا يلتفت إليه إلا بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال.

ج - وقد تبعه في هذا النهج آخرون، ويكفي أن يعلم أنه، حتى مع الاتجاه التصنيفي الصناعي، كان يطلق مصطلح «البديع» مرادفا للبلاغة في أكثر من مناسبة، ومن ثم، فقد أدخل ابن أبي الإصبع الاستعارة والتشبيه ضمن البديع، وهما من البلاغة البيانية، وتحدث عن الفصل والوصل في باب «حسن التخلص»[1]، والأول من المعاني، والثاني أدخله أصحاب النزعة التصنيفية

١- «بديع القرآن»، ص: ١٦٨.

ضمن البديع.

واستنادا إلى هذه المعطيات، فالراجح أن د. أحمد مطلوب لم يكن مبالغا حين أعلن بأن «البديع، في القرون الستة الأولى للهجرة، كان يدل على فنون البلاغة المختلفة»[1].

د - إن رائد البلاغة العربية، وهو عبدالقاهر الجرجاني، كان متحررا من أي نزعة نحو التصنيف الثلاثي، أو التقعيد التراتبي لفنون البلاغة كلها، فقد «سلك المزاوجة والتقسيم والتشبيه المتعدد في سلك واحد، حين جعلها من النظم العالي الذي يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع، فهو لا يفرق، في النظم، بين لون بديعي ولون بياني، طالما أن كلا منهما يزيد من حسن النظم ويرفع من شأنه ويعلي من قيمته»[2].

فهو القائل عن أحد التشبيهات بأنه «لم يطلب إلا لكثرة ما فيه من التفصيل»[3]، ومعلوم أن التشبيه، عند السكاكي وشراحه، في واد، والتفصيل في واد آخر[4].

١- أحمد مطلوب «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٢٢٣.

٢- «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ٢٦٣.

٣- «أسرار البلاغة»، ص: ١٨٦.

٤- انظر حديث الإمام عن الاستعارة والتمثيل في «دلائل الإعجاز»، ص: ٥٣ - ٥٤، والتعريض والكناية إلى جانب المجاز والاستعارة في صفحة: ٥٥.

- خلاصات:

سعى المبحث إلى جمع شتات القول في بعض الخصائص اللازمة للمنهجية البيانية في دراسة بديع القرآن وتناول مسائله، وأرجعها، تباعا، إلى:

أ - ضرورة الوعي بشرطية التذوق التدبري والبياني لخطاب القرآن، وهو شرط يتجاوز الزمان والمكان، ولا يختص بقوم دون آخرين، ولا يمكنه أن يتراجع إلى المناطق الخلفية بفعل الحواجز والمتاريس التي كان يضيفها كل جيل، بثقافته وإشكالاته، إلى شروط النظر في القرآن، ويعتبرها شروطا قبلية لابد من إتقانها لولوج عملية التفسير وتذوق بيانه.

ب - إن الفنون البديعية فاقدة لأصل وجودها ومسوغ تداولها إن هي انفصلت عما يقتضيه معنى النص، وتدعو إليه دلالة الخطاب، فما من فن إلا ويرد من أجل الإسهام في التأثير على المتلقي إسهاما يجعل المعنى يلج إلى فؤاده وعقله ولوجا عفويا وقويا.

جـ - وقد بين المبحث كيف أن هذا الاقتضاء ينطبق حتى على تلك الفنون التي يظهر فيها البعد الصبغي واللفظي مثل الجناس والمشاكلة والفواصل.

د - ثم إنه، إذا كان البحث البلاغي فتن بالتقعيد، واعتبر الآيات مجرد شواهد على وجود هذا الفن أو ذاك، مما فرض عليه تجزيئ الخطاب القرآني، فإن من شروط نجاح المنهجية البيانية أن ينظر إلى كتاب الله، وهو كذلك، باعتباره بنية كاملة، تتحد فيها الآيات وتتعالق بروابط ظاهرة وخفية، وما إيراد الفنون البديعية إلا وسائل وأدوات مؤثرة في تلك الروابط، ومسهمة في إنجاز انسجام الخطاب، باعتبار أن ذلك الانسجام منفذ مؤثر إلى فهم الكلام دون حواجز أو موانع، من تنافر في التركيب أو تعقيد في الصياغة، أو التباس ناشئ عن قصور في التقديم والتأخير، وضعف في الجمع والتفريق

والتقسيم.

هـ- وأخيرا، فإن المبحث يقترح أن تظل العلاقة المنهجية بين مصطلحي «البديع» و«البلاغة» علاقة ترادفية، يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر في مختلف سياقات التداول ومساقات الاشتغال، لأن هذا البعد الترادفي مخلص لحقل البلاغة، لا محالة، من مختلف الطفيليات والأعشاب التي لم تنم نموا طبيعيا، ولا تتوفر على فائدة راجحة، وليس لها من وظيفة إلا أن تعيق تمثل البنية الجمالية لذلك الحقل، واكتناه أسرار الخطابات وفق أجهزتها التحليلية والإدراكية، ناهيك عن أنه، أي البعد الترادفي، وسيلة لتجاوز إشكالات الأقدمين في التعريف والتفريع والتصنيف والتمثيل، والمرجو أن يأخذ الدرس البلاغي بهذا، فمتى أطلق مصطلح «البديع»، فالمراد به «البلاغة»، والعكس صحيح، وليتم إلغاء الإحالة الضيقة إلى القسم الثالث من أقسام البلاغة[1]، فلم يقم التقسيم على أصل علمي، ولم يتفق على أنواع كل صنف. والخلاف منتج للخلاف، وموقع فيما ليس تحته عمل، وفيما لا غناء فيه لتحليل الخطاب القرآني، وتذوق بيانه المعجز.

١- بل لقد قام اقتراح بعض الدارسين على إلغاء أسماء المعاني والبيان والبديع، باعتبارها فصولا بلاغية يسيرة يمكن أن تدرس تحت مسمى الأسلوب، (انظر د. أحمد الشايب: «الأسلوب: دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب»، مكتبة النهضة المصرية، ط: ٨، ١٩٨٨، ص: ٣٨ - ٣٩).

المبحث الثاني: منهجية الأصول والمحاور

وإذ قد وضح، قدر ما أتاحه الفكر القاصر، وسوده القلم المفتقر، بعض خصائص المنهجية البيانية، فلا خلاف في كونها خصائص لا تفيد إلا أثناء مباشرة تحليل الخطاب، ولا تغني غناء نافعا إلا بين يدي تذوق البيان.

والسؤال المؤرق هو كيف السبيل إلى تعامل الباحث مع تلك الذخيرة المتنوعة من المفاهيم والمصطلحات، وأغلبها يقع فيه التباين، ويرد عليه الاشتراك والتداخل، ولا يجمعها، افتراضا، إلا مصطلح علم بديع القرآن؟؟

إن الإشكال واقع غير متوقع، والجواب عليه فرض عين على من جشم نفسه عناء البحث في هذا الموضوع سواء في ذلك من كان في مثل حداثة شأني، وقلة حيلتي، أو من حاز قدم صدق وضبط في هذا العلم الخطير.

ثم إن من حق أجيال الأمة أن تسمع كلمة الفصل في كل الذي سبق، من مبتدأ الدراسة إلى خبرها، من اضطراب وتداخل وأزمات تكاد تعصف بجوهر هذا العلم الذي أريد له أن يكون وصلة وذريعة إلى فهم كتاب الله، والإسهام في إدراك إعجازه، وتقريبه إلى مدارك الطلبة والمهتمين وعموم أفراد الأمة.

وللإجابة على ذلك السؤال المؤرق، فقد ارتأت الدراسة أن تتناول الإشكال في مستويين، خصصت المستوى الأولى للحديث عن منهجية إعمال الأصول وإهمال الفروع، وأفردت المستوى الثاني لبسط القول في منهجية المحاور.

١ - منهجية إعمال الأصول وإهمال الفروع:

إن فكرة الأصول ترتد بالباحث إلى أصل علم البديع، والقضايا الكبرى التي أنتجها قبل مراحل التفريع والتكثير، ومن المعلوم أن أصل كل شيء «هو ما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره»، وهو «ما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على

غيره»[1]، ومن ثم، فالأصل هو «المحتاج إليه، والفرع هو المحتاج»[2].

ولعل العلاقة بين الأصل والفرع، من هذا المنظور، هي تبعية الثاني للأول، ذهنيا ووجوديا ومكانيا، سواء تعلق الأمر بالمحسوسات، أو بالمسائل النظرية، لأن الفروع تبنى على الأصول، وتفرع عنها[3].

وإن إلحاق الفروع بالأصول مبدأ معمول به في القضايا العقلية والعلمية والاجتماعية، وبهذا الاعتبار، فإننا حين ننزل هذا المبدأ النظري على واقع بديع القرآن، فإننا نلمس، بوضوح زائد، أن من أسباب أزمته، تفريع أصوله وقضاياه الكبرى إلى فروع لا تنتهي من الصفات والألقاب والأنواع والأقسام، منها ما يستند إلى مسوغات تدعمها شواهد النصوص، ومنها ما جاء خاضعا ومستجيبا للقسمة العقلية التي قد لا يكون لها تحقق في واقع النصوص التي تعد منطلق الاشتغال البلاغي وغايته بالقصد الأول، والهدف الأساس. ومنهم من جعل تلك الفروع، التي هي توابع، مفردة بأحكام وكأنها مقصودة لذاتها، علما بأن القاعدة تنص على أن «التابع لا يفرد بالحكم مالم يصر مقصودا»[4]، وهذا ما قصده ابن الأثير بكلامه عندما رفض تقسيم الكناية إلى تمثيل وإرداف، ومجاورة، فقد علل رفضه بكون تلك الأقسام تؤول إلى أصل واحد، وليس في أحدها صفة خاصة تدعو إلى إفرادها بتلقيب مستقل.

١- الجرجاني: «التعريفات»، ص: ٤٥، وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج/١. ص: ١١٤.

٢- «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج/١، ص: ١١٤.

٣- ابن تيمية: «الفتاوي»، ج/١٣، ص: ٦٧.

وانظر إضافات قيمة لمعنى الأصل لغة واصطلاحا عند د. الشاهد البوشيخي في «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين»، ص: ٦٧.

٤- الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا: «شرح القواعد الفقهية»، دار القلم، دمشق، ط/٢، ١٩٨٩، ص: ٢٥٧.

يقول: «وهذا التقسيم ليس بصحيح، لأن من شروط التقسيم أن يكون كل قسم منه مختصا بصفة خاصة تفصله عن عموم الأصل، كقولنا: الحيوان ينقسم أقساما منها الإنسان، وحقيقته كذا وكذا، ومنها الأسد، وحقيقته كذا وكذا، ومنها غير ذلك، وها هنا لم يكن التقسيم كذلك، فإن التمثيل على ما ذكر عبارة عن مجموع الكناية، وأما الإرداف فإنه ضرب من اللفظ المركب، إلا أنه اختص بصفة مختصة، وهي أن تكون الكناية دليلا على المكنى عنه ولازمة له»[1].

وإذا فتش المرء عن فائدة راجحة تتيح له فضل تدبر للخطاب القرآني، أو تمكنه من أداة نفسية يحصل له بها حسن الوقوع على سر من أسراره العظيمة، فإنه يرجع ألا معول على تلك الفروع في أداء هذه المهمة التدبرية والتذوقية، مما يدعو إلى مراجعة عاجلة لتلك الفروع التي أنتجت، بدورها، فروعا وأقساما أثقلت البحث البلاغي بألقاب وأنواع مرجوحة الفائدة، حتى غدا كالحقل من الأشجار والنبات الذي لا يعرف تشذيبا ولا تهذيبا.

ولكي لا يظل الكلام نظريا، فإن الدراسة تسوق النماذج الآتية، باعتبارها دليلا واضحا، ومن ثم، فإن القصد قد يحصل ببعضها دون بعض، والاجتزاء بنماذج منها مطلوب في مثل هذه المقامات، وهروع القارئ إلى القياس مندوب إليه في مثل هذه المناسبات، خاصة وأن مثل هذه الظواهر كثيرة، ولا وجه لاستيعابه، فلا أحسن من أن يكون قليله دالا على كثيره، وجملته مبينة عن تفسير الغرض من إثارة الإشكال.

١ - شجرة الجناس:

تسللت نبتة التفريع للجناس منذ المباحث الإعجازية الرائدة، فهذا الإمام

١- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ٥٩ - ٦٠.

الرماني يقسمه إلى جناس مزاوجة للمشاكلة وجناس مناسبة[1]، لتشابه الجزأين في الأصل الاشتقاقي أو الحرفي، وإن كان في تفريعه هذا محققا لهدف لو أخذ به البحث البلاغي لانتهى إلى اقتصاد مصطلحي ملحوظ، ولطبق فكرة المحاور تطبيقا ناجحا، وذلك أنه أدخل المشاكلة، المعدودة فنا مستقلا، بجميع أمثلتها وشواهدها من القرآن، ضمن جناس المزاوجة، وأكد على دورها الدلالي، فقد سبقت الإشارة إلى قوله في مشاكلة «الاعتداء» لـ«الاعتداء» في الآية الرابعة عشر من سورة البقرة. ويقول في قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[2] «أي جازاهم على مكرهم، فاستعير للجزاء على المكر اسم المكر لتحقيق الدلالة على أن وبال المكر راجع عليهم، ومختص بهم»[3].

والملاحظ أن هاجس التحليل الدلالي للفن البديعي، المشاكلة، جعله لا يلتفت جهة قيد التناظر الموسيقي أو الصوتي أو الحرفي بين الكلمتين المتجانستين والمتشاكلتين، مما أفرط في تناوله أصحاب التصنيف الصناعي ومتأخرو الشراح.

وكان ابن المعتز قد قسم الجناس إلى تجانس يتم في تأليف الحروف والمعنى، وآخر في الحروف دون المعنى[4]، إلا أن البحث البديعي لم يقف عند حد هذين النوعين، بل أضاف إليهما أنواعا شتى، فقد حصرها السكاكي في الأنواع الآتية:

١ - التجنيس التام، ٢ - التجنيس الناقص، ٣- التجنيس المذيل ٤ -التجنيس

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٩.

٢- سورة آل عمران/ ٥٤.

٣- نفس المرجع والصفحة.

٤- «البديع»، ص: ٢٥.

المضارع أو المطرف، ٥ - التجنيس اللاحق، ٦ - التجنيس المزودج أو المكرر أو المردد، ٧ - التجنيس المشوش، ٨ - التجنيس المشابه، ٩ - التجنيس المفروق، ١٠ - التجنيس الاشتقاقي[١].

وقد جرد هذه الأنواع، ومثل لها بشواهد من القرآن والشعر، دون أن يبرز دورها في سياق الكلام، أو يلمح إلى وظيفتها في بناء الخطاب وتقوية تماسكه ودلالته.

وتبعه في ذلك الجم الغفير من الشراح والملخصين، ومن حق الباحث أن يتساءل عن فعالية هذه الأنواع، ووظيفتها، واقتضاء المعنى السياقي لها، وعن إيجابيات الإبقاء عليها في مباحث الدرس البلاغي.

ومن المؤكد أن نفور الطلبة والباحثين من الدرس البلاغي يرجع، في بعض جوانبه، إلى هذا الإكثار من الأنواع للظاهرة البديعية الواحدة.

ولا مخرج من هذا الوضع السلبي إلا باعتماد مقوم إعمال الأصول وإهمال الفروع، والإبقاء على مفهوم الجناس ومصطلحه أداة وحيدة قابلة للاندماج في آليات تحليل الخطاب وشرح معانيه، وتلمس العلاقات الدلالية، فضلا عن الإيقاعية، بين الكلمات المتجانسة التي سيقت مساقا واحدا يراعى فيه دلالة الخطاب، منظورا إليها من زاوية النص وأفق المتلقي.

وليقدم أصحاب التفريع ودعاة التشقيق جوابا واضحا عن الأسئلة الآتية: هل من اللازم على من يريد أن يفهم قوله تعالى: ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾[٢]، أو قوله: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾[٣]، أو قوله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٩ - ٤٣٠.

٢- سورة النمل/٢٢.

٣- سورة الهمزة/١.

ٱلْقَيِّمِ ﴾[1]، أن يتمثل، أولا، أنواع الجناس، ويضبط مؤتلفها ومختلفها، ويعلم أن في الآية الأولى جناسا مزدوجا أو مكررا أو مرددا، وهي، بالمناسبة، مصطلحات لنوع واحد، وأن في الآية الثانية جناسا لاحقا[2]، وفي الثالثة جناسا اشتقاقيا[3].؟؟

إن أحداً من العقلاء لا يشترط ذلك، وأنى له أن ينهج هذا النهج، وبيان القرآن لا يتوقف على مثل هذه الأنواع والتفريعات التي نأسف، أشد الأسف، لاشتغال العقل المسلم بها حينا من الزمن.

بل كيف يمكن قول «حينا من الزمن»، ولا يزال كثير من المحدثين محافظين على تلك الشجرة الجناسية بكل أغصانها المورقة والذابلة، ولا تزال كتبهم شاهدة على أنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء النقد المنهجي لظواهر التفريع والتقسيم، والدفاع، في المقابل، عن فكرة الأصول دون الفروع.

فمع أن كتاب د. الشحات محمد أبو ستيت عبارة عن «دراسات منهجية في علم البديع» ولمصطلح «منهجية» دلالته العلمية الخطيرة في هذا المقام، إلا أنه قام بإحصاء أنواع الجناس، واستغرق منه ذلك زهاء تسع صفحات، لو أنفقها في أمور منهجية لكان لكتابه فائدة مرجوة[4].

ومن المؤسف أنه ينتقل، فجأة، من ذكر تلك الأنواع إلى امتداح موقف الجرجاني الذي نفى أن يكون للجناس، مفصولا عن المعنى واقتضاءاته، أي اعتبار[5]، ولم يكلف نفسه جهد القيام بالمعادلة الآتية:

١- سورة الروم/٤٣.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٩٦.

٣- المرجع نفسه،ج/٦، ص: ٩٨.

٤- «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ١٩٥ - ٢١٥.

٥- المرجع نفسه، ص: ٢١٦ - ٢١٩.

إذا كان الجرجاني اعتبر الجناس كلية مرجوح الفائد، مردود القيمة، إذا لم يسهم في إغناء المعنى، ولم تقتضه دلالة السياق، فكيف جاز له، هو، أن يتوسع في ذكر أنواع الجناس، مع علمه بأنها لا تقوى على إثراء المعنى إلا حين تكون جناسا مسوقا لخدمة أمر فوق الزخرف اللفظي، وليس حين يكون مجرد جناس من هذا النوع أو ذلك؟؟

وليس الأمر مقصورا على هذا الباحث، بل إنه ديدن فريق[1]، وها هو أهم معجم معاصر في المصطلحات البلاغية ظل حاويا، في بطنه، أنواع الجناس التي جاءت رابية على الأربعين[2]، ولم نجد فيه، مقابل ذلك، أي إشارة إلى أن هذا الوضع التكثيري غير طبيعي، فضلا عن أن يقدم منهجا تقويميا لإصلاح المبالغة والارتجال في صياغة أنواعه. وإن من جالس كتب د. أحمد مطلوب في النقد والبلاغة ليدرك بأنه أهل لتلك المهمة لو ندب نفسه إليها.

وقد أحسن د. أحمد محمد علي (عبده زايد) صنعا، حين تخلى عن إفراد باب للجناس في مؤلفه «دراسات في علم البديع»، واكتفى بدراسة بعض شواهده ضمن باب «المشاكلة»، وهو إسقاط منه للفرع دون الأصل، وليس لدراستنا عليه أي تعليق، إذ القاعدة تقول: «إذا سقط الأصل سقط الفرع، ولا عكس»[3].

على أن النظر المتسامح، والتدقيق المعرض عن إثارة شبهات توهم بثورة «مجانية» ضد التراث البديعي، مفضيان إلى أن تذهب دراستنا، في شأن شجرة الجناس، مذهبا وسطا، وذلك أن أصل الجناس، بمختلف أنواعه،

١- مثل د. عبدالفتاح لاشين في كتابه «البديع في ضوء أساليب القرآن»، ود. عبدالعزيز عتيق في كتابه «علم البديع».

٢- د. أحمد مطلوب: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٤٥٠ - ٤٥٤.

٣- «شرح القواعد الفقهية»، ص: ٢٦٣.

يؤول إلى قسمين اثنين: جناس تام، وجناس ناقص[1].

وإن تعجب، فعجب مذهبا السجلماسي وابن البناء المراكشي، فقد سعيا إلى تنظيم أبواب البديع، وحرصا على تقنين أساليبه في منظومة اقتصادية ترفع البديع إلى مقام العلم المنضبط في مفاهيمه ومصطلحاته وأجناسه وأنواعه، ومع هذه الرغبة العلمية، والشرط العلمي اللازب، إلا أنهما استسلما لما كان قد نبت في ساحة البديع قبلهما من شجرة الجناس، فأخذ كل منهما يسرد ماعن له من أنواعه وأقسامه المختلفة في الهيئة والحروف والترتيب، والتقارب في الاشتقاق وغيرها.

إن الهدف من هذه الوقفة تأكيد حقيقة ضرورة الإبقاء على أصل الجناس، وهو الجنس الكبير، ولنضف إليه، بنوع من التسامح، قسميه التام والناقص، خاصة في دراسة الخطاب القرآني المنزه عن مظاهر التكلف والتعامل والتصنع التي تبدو طافحة لمتذوقي النصوص الشعرية الواردة شواهد عند القوم.

ونحن، حين ندعو، إلى إبقاء وإلغاء، فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، والقدم الثابت للقسم الكبير فيتعين إعماله، والحداثة صفة لما ورد من أنواع وفروع، فليكن العدم، لحداثتها، ثابتا لها، والله أعلم.

ولنا في نهج ابن النقيب أسوة حسنة، حين اقترح أن يلحق باب الاشتقاق بالجناس، فقد ذكر تعريفه، وهو أن يجيء بألفاظ فيها أصل واحد في اللغة كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾[2]، ثم قال: «هذا الباب أولى بأن يكون من أجناس التجنيس»[3].

١- الباقلاني: «إعجاز القرآن»، ص: ٨٣ - ٨٦.

٢- سورة الروم/٤٣.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٥٨.

ب - شجرة المبالغة:

إذا كانت المبالغة هي «تأكيد معاني القول»[1] بنوع من الإفراط والإغراق، وهو وجه المناسبة بين «الأسامي الجمهورية والصنائع الناشئة»[2] في البلاغة وعلم البيان، فقد أضحت عنصرا من عناصر جودة الخطاب، وعمل الاتجاه الإدماجي مع ابن قتيبة والزمخشري، خصوصا، على إنصافها بالقول بوجودها في القرآن ومخاطبات العرب، وبالدعوة إلى قبول ذلك من الأدباء والشعراء، ما دام جاريا على مذاهب العرب في كلامهم، جائزا من حيث قدرة المتلقي على رد الكلام إلى نصابه، وفهمه فهما سليما[3]. إلا أن البحث البلاغي لم يقتصر على مصطلح «المبالغة»، بل فرع عنه أنواعا وأقساما، لو حاول الباحث جهده من أجل الوقوف على مسوغات تفريعها إلى تلك الأضرب، لما وجد لذلك أمرا ذا بال، باستثناء طغيان النسقية المنطقية التي تتعامل مع الظاهرة الأدبية تعاملا يتساوق مع القسمة العقلية القائمة على فرضيات الإمكان والوجود والجواز والاستحالة.

والناظر في مآلات درس المبالغة عند المتأخرين يرى ذلك جليا، فالخطيب القزويني يعرف أنواعها تعريفا تتحكم فيه مقولة الجواز والإمكان والاستحالة العقلية، يقول: «والمبالغة أن يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدا مستحيلا، أو مستبعدا لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف،... وتنحصر في التبليغ والإغراق والغلو»[4].

وقبل شرح هذه المصطلحات الثلاثة، نشير إلى أن السجلماسي أخرج من

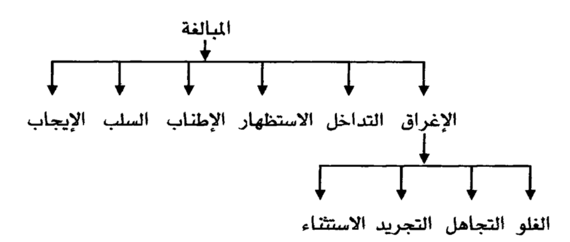
١- الباقلاني: «إعجاز القرآن»، ص٩١.

٢- «المنزع البديع...»، ص: ٢٧١.

٣- ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن»، ص: ١٧٢ - ١٧٣.

٤- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٦٠، وانظر «شروح التلخيص»، ج/٤.

أصل المبالغة أنواعا عديدة، فجعل منها جنسا متوسطا، وفرع منها أنواعا انتهت إلى الشجرة الآتية:



ولا حاجة لنا، بعد تقديم النموذج والشاهد، إلى متابعة السجلماسي في تفريعه لبقية الأنواع.

وفي سعي الباحث إلى تلمس الفروق والمقومات الداعية، منطقيا، إلى إفراد كل نوع بمجاله المستقل، وتلقيبه بمصطلحه الخاص، فإنه لن يجد إلا الاعتبارات الآتية التي ذكرها القزويني، وفصل السجلماسي القول فيها تفصيلا.

- إذا كان الوصف المبالغ فيه ممكنا عقلا وعادة، فهو التبليغ.
- وإذا كان الوصف المبالغ فيه ممكنا عقلا لا عادة، فهو الإغراق.
- وإذا كان الوصف غير ممكن لا عقلا ولا عادة، فهو الغلو.

وقد ذكروا لكل نوع نماذجه وشواهده، غير أنهم لما ووجهوا بآيات ينطبق عليها وصف الغلو، باعتبار أن الوصف فيها غير ممكن لا عقلا ولا عادة، مثل قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾[1]، استدركوا، تحرزا منهم واحتراسا، باللجوء إلى أن «فعل كاد» يجعل هذا النوع من الغلو مقبولا،

١- سورة النور/٣٥.

لأنه أدخل عليه ما يقربه إلى الصحة»[1]. يقول صاحب مواهب المفتاح «فإن إضاءة الزيت إضاءة كإضاءة المصباح محال عقلا، فلو قيل في غير القرآن مثلا يضيئ هذا الزيت بلا نار لرد، وحيث قيل «يكاد يضيئ» أفاد أن المحال لم يقع، ولكن قرب من الوقوع مبالغة،... فلفظ «كاد» لما دل على القرب، والقرب قريب من الصحة... جاءت المبالغة مقولة في الغلو»[2]، علما بأن سياق الآية يوحي بالإمكان العقلي والوجودي، لأن الآية واردة في وصف عظمة نور الله ونور المؤمنين ونور الإيمان، ولأمر ما استدرك صاحب عروس الأفراح معلقا على شواهد الغلو عند القوم: «وفي جميع هذه الأمثلة وكونها من المستحيل عقلا نظر، إذ العقل لا يمنع أن يضيئ الزيت»[3].

ثم إن الآية تريد أن تنقل إلى المجال التصوري للمخاطبين تشبيها لنور الله الذي وصل في نورانية حدا لا يمكن أن توازيه في محسوسات الإنسان إلا صورة الزيت المضيئ دون أن تمسه النار.

إن القسمة المنطقية العقلية تحولت من دراسة للخطاب الأدبي في بعده الأسلوبي، إلى دراسة ماورائياته في قضايا العقل واشتغالات المنطق، ولذلك، فقد وجد السجلماسي نفسه مضطرا إلى الدفاع عن تلك القسمة العقلية بدل أن يهرع إلى تحليل النصوص، ويكشف عن جمالية المبالغة فيها. يقول: «فيوضع فيه على الإفراط في الإخبار عن الشيء والوصف له، ومجاوزة الحقيقة فيه إلى المحال، والكذب المخترع لفرض المبالغة، وبالجملة، فهو (أي الغلو) أن يكون المحمول ليس في طبيعته أن يصدق على الموضوع، وليس في طبيعة الموضوع ولا في وقت ولا على جهة أن يصدق عليه المحمول»[4].

١- المرجع نفسه، ج/٦، ص: ٦٣.

٢- «مواهب المفتاح»، ضمن «شروح التلخيص»، ج/٤، ص: ٤٦٢.

٣- ابن السبكي «عروس الأفراح». ضمن شروح التلخيص، ج/٤، ص: ٣٦٨.

٤- «المنزع البديع»، ص: ٢٧٣ - ٢٧٢.

ولو وقف عند الآية السابقة، لتبين له أن محمولها قابل لموضوعها، لأن السياق سياق امتداح نور الله، وهذا هو ما يطلب، بالقصد الأول، أن ينقل إلى فؤاد المتلقي، ويملأ كيانه ووجدانه، لا أن نتمحل القيود، ونتكلف قراءة فعل «كاد» قراءة نحوية لا تليق بالمقام.

ولو أن القوم ألغوا القسمة العقلية، ودرسوا الخطاب دراسة تذوقية متدبرة لبيانه المعجز، لكفوا أنفسهم، وغيرهم، مؤونة الاختلاف حول مذاهبم في المبالغة ما بين مؤيد ورافض ومعتدل، ولما صرفوا النظر جهة إمكانية إدراجها ضمن محاسن الكلام أو إخراجها من حقل البيان[1].

والأغرب الأعجب أن المتأخرين أغفلوا فوائد الإعراض عن الخلاف حول القسمةالعقلية، وحول وظيفية المبالغة بعد أن أشاد رواد البلاغة بقيمتها وأهميتها أمثال ابن قتيبة والجرجاني والزمخشري وابن رشيق وغيرهم، وبدل أن يقنعوا بذلك، ويواصلوا تحليلهم لخطاب القرآن الكريم، مستندين في ذلك التحليل إلى ما جد في عصورهم من علوم ومعارف وقضايا مجتمعية وسياسية وأخلاقية، بدل أن ينهضوا بهذه المهام التفسيرية الحضارية، ليجلوا المقصد الأسمى من نزول القرآن إلى الإنسان، راحوا يبحثون عن قسمة عقلية أخرى، لم يذكرها القزويني وهي أن يكون الوصف ممكنا عادة لا عقلاً. يقول ابن يعقوب المغربي في «مواهب المفتاح» الذي جعله شرحا للتلخيص الذي هو إيجاز للإيضاح الذي هو شرح للمفتاح: «والتبليغ والإغراق مقبولان معا على الإطلاق لعدم ظهور الامتناع الكلي فيهما الموجب لظهور الفساد والكذب... ويلزم أن لا يكون ممكنا عادة أيضا، إذ لايتصور أن يكون الشيء ممكنا عادة ممتنعا عقلا، ضرورة أن الممكن عادة يمكن عقلا، ولاينعكس كليا، أي ليس

١- انظر الخلاف حول هذه القضايا مفصلا في: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٥٨٣ - ٥٨٤.

كل ممكن عقلا ممكنا عادة، لأن دائرة العقل أوسع من العادة»[1].

وهو منطقي في تخريجه، لأن استيفاء القسمة بمختلف أجزائها باعث على ذكر ما يمكن عادة لاعقلا، إلا أن السؤال هو: أين هي شواهده، حتى لو افترضنا أن التراث البلاغي هو، في جملته وتفصيله، استمداد من الشواهد الأدبية والقرآنية، واستنباط منها؟؟. إن الشاهد غير موجود إلا أن يتكلف الشارح نظمه، كما تكلف غيره صناعة الشاهد الدال على وجود كثير من أنواع البديع، وتلك قضية أخرى.

إن هذه الشروط والمواصفات المنطقية لعناصر المبالغة وأنواعها حائلة، لامحالة، دون إدراك الأثر العميق لفن المبالغة في نفوس المتلقين للقرآن، ولا مخرج من هذه الأزمة إلا برد فروعها المختلفة، والإبقاء على مصطلح «المبالغة»، فهو، في أصل دلالته اللغوية والاصطلاحية، يحيل على المعاني والمفاهيم الواردة في التبليغ والإغراق والغلو، والأصل أن الأصل محكم على الفرع، وأن الفروع تلحق بأصولها، سيما إذا لم يكن للفرع ميزة تدعو إلى إفراده بحكم خاص، أو لقب مستقل، ففي قوله تعالى، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (٩) إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ (١٠) هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾[2]، يتركب المعنى من مبالغة حاضرة مع كل لفظ حضورا قويا مساويا لقوة «الهول الذي روع المدينة، والكرب الذي شملها، والذي لم ينج منه أحد من أهلها، وقد أطبق عليها المشركون من قريش وغطفان واليهود من بني

١- «مواهب المفتاح»، ضمن «شروح التلخيص»، ج/٤، ص: ٣٦١.

٢- سورة الأحزاب/ ٩ - ١١.

قريظة من كل جانب»[1]، وذلك بسبب غزوة الأحزاب أو الخندق.

وقد أسهمت عناصر كثيرة لإنجاز المبالغة في هذا المشهد القرآني باعتباره قيمة نفسية وأثرا وجدانيا.

- فهناك الصفات والنعوت مثل «الشديد» و «البصير».

- وهناك تصوير للمسلمين تصويرا شمل الأبصار والقلوب، الظواهر والبطون، وهو «تعبير مصور لحالة الخوف والكربة والضيق، يرسمها بملامح الوصف وحركات القلوب»[2].

- وهناك وصف للطريقة التي هلك بها جند الأحزاب.

- بالإضافة إلى عمق الأثر النفسي الذي تخلفه المفعولات المطلقة مثل «الظنونا» و «زلزالا»، مع ما يصاحب ذلك من إشباع للمد المساوق لامتداد الهول.

وليس في هذا المشهد الهادف إلى أن يوقظ حس المؤمن، ليدرك إدراكا عميقا ابتلاء الله للمؤمنين، ونصرته للثابتين على الحق، وقضائه على أعداء الدين...، ليس في هذا المشهد المعتمد على أسلوب المبالغة ما يدفع إلى دراسته وفق منطق الجواز والإمكان، أو الاستحالة العقلية.

وقد يتوقف المغرمون بذلك عند قوله: (وبلغت القلوب الحناجر)، فيقولون عنها إنها من باب الغلو، لاستحالة وقوع ذلك في العادة، مما دفع بأحد الدارسين المعاصرين إلى أن يتكلف مشقة إثبات القول إن لفظ القلب لا يرد في القرآن دائما للدلالة على المضغة المعروفة، وإنما هو «بالإضافة إلى أنه موضع الهداية كما تدل على ذلك غير آية، فإنه أيضا موضع الطمأنينة

١- «في ظلال القرآن»،ج/٥، ص: ٢٨٣٩.

٢- نفسه.

أو الخوف»[1]، واستدل على مذهبه بكلام لابن قتيبية والرازي.

والأصل أن القرآن مبين بنفسه، فهو يريد التمثيل «لاضطراب القلوب ووجيبها، وإن لم تبلغ الحناجر حقيقة»[2].

إن فهم المشهد القرآني لا يتوقف إلا على قاعدة واحدة وهي: «أنه يصور نماذج البشر وأنماط الطباع، ويحفل بربط المواقف والحوادث بقدر الله المسيطر على الأحداث والأشخاص... ويقف عند كل مرحلة للتوجيه والتعقيب والربط بالأصل الكبير»[3].

وإذا ما تلقى المتلقي هذه الآيات على ضوء المعاني النفسية، والمقاصد التربوية، تجلت له حقيقة المبالغة تجليا نفسيا ينأى به، في تحليله لها، عن تفريعات القوم وتصنيفاتهم التي إن هي غدت العقل المفتون بالتقسيم المنطقي، لأنه أضحى من فتنة العصر حينئذ، وعلامة على تمكن المفسر والبلاغي وإحكامهما لصنعتها، فإنها لن تغذي حاسة التدبر، ولا تنشئُ قارئا متخلقا بخلق التدبر المأمور به، بطريق المنطوق، في أربع آيات من سور القرآن، مكيها ومدنيها، فضلا عن الآيات الأخرى التي توجه، بطريق المفهوم، إلى أن يأخذ جميع أصناف الناس حقهم من خلق التدبر في كتب الله، وتأمل معانيه.

جـ - شجرة الطباق:

سبق لهذه الدراسة أن أثارت إشكالات لها تعلق بمصطلح الطباق مفهوما وتحليلا، وعلاقته بالمقابلة، وانتهت، في حينه، إلى إدماجهما ضمن مصطلح

١- عبدالواحد علام: «البديع: المصطلح والقيمة»، ص: ١١١.

٢- «الكشاف»، ج/٣، ص: ٢٥٣.

٣- «في ظلال القرآن»، ج/٥، ص: ٢٨٣٥ - ٢٨٣٦.

واحد كما دعا إلى ذلك بعض المشتغلين ببلاغة القرآن الكريم.

والهدف من العودة إلى الطباق، هنا، مخالف، في سياقه، لما ذكر هناك، لأن القصد الأول، في منهجية إعمال الأصول قبل الفروع، التدليل على أن بعض المصطلحات خضعت لتفريعات، وهيمنت عليها أنواع غير خاضعة لمسوغاتها العلمية والتذوقية.

ويقف مصطلح الطباق أحد الشواهد الدالة على صدق هذه الدعوى، فقد عرف، هو الآخر، تفريعات، وقسم أضربا لا يخالها البحث العلمي مفضية إلى سواء السبيل.

فقد نجح ابن المعتز في أن يجعله أصلا واحداً، وشرع في سرد شواهده من القرآن والحديث النبوي والشعر والنثر العربيين، لكن آلة التفريع أخذت في الاشتغال بعده مباشرة، وقد استهلها بعضهم بالإشارة إلى مطابقة واحد بواحد، واثنتين باثنتين، وثلاثة بثلاثة مثل أبي هلال العسكري[١].

وتخلى قدامة عن نزعة التفريع بخصوص الطباق الذي سماه تكافؤا[٢]، بالرغم مما قيل عن دوره ومسؤوليته في إقحام النسقية المنطقية في دراسة البلاغة، وختم كلامه عنه بملحوظة جدير بأن يتلفت إليها المغرمون بالتقعيد والتفريع، لئلا يخوضوا في ذلك، ويكتفوا، في المقابل، بأصل الظاهرة ممثلة في مقابلة لفظ بلفظ، أو معنى بمعنى، يقول: «وقد أتى المحدثون من التكافؤ بأشياء كثيرة، وذلك أنه بطباع أهل التحصيل والروية في الشعر، والتطلب لتجنيسه أولى منه بطباع القائلين على الهاجس»[٣].

١- «الصناعتين»، ص: ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨.

٢- «نقد الشعر»، ص: ١٤٧.

٣- «نقد الشعر»، ص: ١٥٠.

ولعل ما لم يقصد إليه قدامة مباشرة، وهو مقصودنا من إيراد كلامه، هو أن تتبع أشكال الطباق وأنواعه فتح، عند بعض البلاغيين، سبيل تتبع نماذج المحدثين الذين أولعوا به، وتكلفوا له، وتعملوا الإتيان بشتى أنواعه المفترضة عقلا، والممكنة واقعا، فما كان من هؤلاء المشتغلين بالبلاغة إلا أن اقتفوا آثارهم، ونقبوا عن شواهده لديهم، وكلما لاحظوا أن شاهدا يمتاز عن غيره بإضافة ما، أو نقص أو زيادة، أو قلب أو عكس، كان لزاما عليهم، بنظرهم، أن يخصوه بمصطلح خاص، فكانت النتيجة وفرة في الألقاب والأنواع، وشجرة «خبيثة» من الأنواع الطباقية اجتثت من أصلها، ولا يزال لها في كتب البلاغة التقعيدية قرار.

فمن حيث نوعية المفردة المشكلة مع قرينتها صورة الطباق، قسموا هذا الفن إلى طباق بين الأسماء والأفعال والحروف، ولم يعدموا لهذا النوع الأخير شاهده من القرآن، إذ جعلوا مثاله قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[1]، إذ تم التطابق بين «اللام» و «على» وهما حرفان، كما لم يعدموا تعليله، فقد علله الدسوقي في حاشيته على مختصر السعد، بأن «اللام تشعر بالملكية المؤذنة بالانتفاع، و «على» تشعر بالعلو المشعر بالتحمل والثقل المؤذن بالتضرر فصار تقابلها، أي «اللام» و «على» كتقابل النفع والضر، وهما ضدان»[2].

لكن هذا التعليل لم يلتفت إلى أمر كان قد ألمح إليه ابن السبكي في القرن الثامن الهجري، وهو أنه لا مدخل للحرفين، باعتبارهما حرفين، في دلالة التناقض، فإن التقابل بين معنيي متعلقي الحرفين لا بين الحرفين[3]، ومن ثم، فقد اعتبر نوع الطباق بين الحرفين مجرد «توسع»، وكان عليه أن ينقد

١- سورة البقرة/ ٢٨٦.

٢- «مواهب المفتاح»، ضمن «شروح التلخيص»، ج/٤. ص: ٢٢٨ - ٢٨٩.

٣- «عروس الأفراح»، ضمن «شروح التلخيص»، ج/٤. ص: ٢٨٨.

أصله المعرفي، ويخلص مبحث الطباق منه.

ولم يقتصر تقعيد القوم على هذا الجانب، بل فرعوا عنه اقتضاءا منطقيا، وهو أن يكون الطباق إما بين اسمين، أو بين فعلين، أو بين حرفين[1].

وقد لاحظ ابن السبكي وجود شواهد يختل فيها هذا القيد، مثل قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾[3]، لكن، بدل أن يكر على أصل التقسيم بالنقد والتفييل، راح يضيف إلى خانة التقسيم ما اهتدى إليه، واعتبره أحد الأقسام الممكنة، إذ أن أحدهما اسم والآخر فعل»[4].

وتتبع ابن يعقوب المغربي أشكال هذه القسمة الممكنة، أي القسمة التي تختلف فيها طبيعة المتقابلين من حيث الاسمية والفعلية والحرفية، فترجح لديه بأن «الموجود من هذه الثلاثة واحد، وهو ما يكون فيه أحدهما اسما، والآخر فعلا»[5].

ولو أنه وجد طباقا بين الاسم والحرف، أو بين الفعل والحرف لقال به، ولسهل عليه أن يجد لهما مكانا ولقبا داخل القسمة النظرية.

إن هذا الصنيع يلغي المقوم الأساس للطباق، وهو أن يكون أداة تجلي المعنى، وتؤثر في النفس، وتجعل دلالة الخطاب أمكن في الأفئدة والعقول، لأنها تورد الأمر مشفوعا بضده، فيتضح المراد، ويبين القصد، ويزول الإشكال، ويرتفع الإيهام والاحتمال، وينسجم المقال، وليس الهدف من إيراد الطباق «أن تجمع

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٨ - ٩.

٢- سورة الأنعام/١٢٢.

٣- سورة الضحى/٧ - ٨.

٤- «سورة الأفراح»، ج/٤، ص: ٢٨٨ - ٢٨٩.

٥- «مواهب المفتاح»، ج/٤، ص: ٢٨٩.

معنيين متضادين وكفى، ولكن لابد أن يكون هناك مغزى وراء هذا الجمع وهدف، ولابد من أن يكون له في المعنى أثر واضح يبقى ببقائه، ويذهب بذهابه، وإلا كان ضربا من العبث لاطائل من ورائه»[1].

فهل ترى أثرا لهذه النظرة المنهجية الدلالية في سياق خطة إخراج الفروع الكثيرة من الأصل الواحد، وهو إخراج قد يحجب الرؤية، وينفي السطوع.

ونحن، حين نذهب هذا المذهب الحاسم في شأن أنواع الطباق، لم نلفت القارئ الكريم إلى أضرب أخرى تكلف بعض البلاغيين عناء تفريعها عن ذلك الأصل، مثل طباق السلب والإيجاب، والطباق المفرد والمركب، والطباق الحقيقي والطباق المجازي، والطباق الظاهر والطباق الخفي، وكلها أنواع لها مفاهيمها وشواهدها عند القوم في مظانها[2].

إن فهم الخطاب لا يتوقف على إدراك هذه الأنواع، ويكفي أن يجعل الأصل حكما في التذوق والتدبر والتحليل، وأن يدرك المتلقي وظائفه في جلاء المعنى، وصفاء المقصد، وتمكين الأثر في النفس.

فضلا عن ذلك، فإن الخطة الاقتصادية التي تعكف على الأصول وتهمل الفروع، إلا ما ظهرت فائدته، ووضحت قيمته، تفيد في مناهج تدريس البلاغة للطلبة والباحثين، لأنها تصرفهم عن الاشتغال بالوسائل، وتضعهم مباشرة بين يدي الخطاب الذي عليهم أن يفهموه، لأنه واجب، ويتدبروه، لأنه أوجب، ويسعوا إلى العمل بمقتضاه، لأنه أوجب الواجبات.

٢ - منهجية المحاور:

إذا اتفق على أن بديع القرآن يعيش أزمة حقيقية، وإذا تم الإجماع على

١- د. أحمد محمد علي (عبده زايد): «دراسات في علم البديع»، ص: ١٩.

٢- د. أحمد مطلوب: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٥٢٢.

وجوب إصلاحه إصلاحا يسهم فيه الباحثون والدارسون، كل حسب طاقته وإمكاناته، فإن أهم المفاتيح التي تفتح لهم مجال الإصلاح الحقيقي والفعال هو أن يولوا أمر منهجية المحاور أبعادها التي تستحقها من حيث الأولوية والأهلية.

فقد يتفق على أن من خصائص المنهجية البيانية ما سبق ذكره، والتدليل على مشروعيته، وقد لا تجد من يخالفك الرأي في ضرورة إعمال الأصول قبل الفروع، لكن الخلاف يشب، من جديد، مع كل محاولة لتجميع فنون البديع داخل محاور محددة يكون بين نماذجها الجزئية تقاطع على مستوى واحد أو أكثر في التقارب والتشابه، وذلك بغية تنظيم حقل بديع القرآن وتصنيفه وترتيب قضاياه ترتيبا محكما.

ولعل في الاقتراحات التي تتداول في مؤلفات الدارسين والمعاصرين وأبحاثهم ما يقدم الدليل الواضح على ذلك.

وقبل الشروع في عرضها، لابد من إيراد معنى يتفق عليه بخصوص مفهوم منهجية المحاور.

إن منهجية المحاور هي دراسة بديع القرآن دراسة ترجع مختلف فنونه إلى محاور كبرى، وأقسام عامة يلاحظ في نسيجها صفات تقاربية في الدلالة والوظيفة بين فنون البديع قصد «التقليل من التعريفات وترادف المصطلحات وتداخل الأقسام»[1].

إن قيد «الإرجاع» تحرز من السقوط في مظنة ما عملت الدراسة على نقد أوضاعه، وكشف اضطرابه، أما قيد «التقارب»، فهو تحرز من تعدد موازين

١- د. أحمد أبوزيد: مقال مذكور ضمن «ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية». ج/١، ص:٣٧٨.

الأوضاع، وتصنيف المحاور، وتأكيد على الميزان الوحيد الذي هو التقاطعات الموجودة، حقيقة وواقعا، بين تلك الفنون التي يراد إدماجها في محور واحد، أما قيد «التقليل»، فهو الهدف الذي أعلت هذه الدراسة من إجرائية، وجعلته مناط تحقيق عملية الإصلاح الفوري والشامل لبديع القرآن، عسى أن يتلاحم، في جوانبه الإيجابية، مع إصلاحات أخرى تخص أسباب النزول، والنسخ، والقراءات، والتفسير لخدمة كتاب الله العزيز، وهو إصلاح فوق طاقة الأفراد، إذ يتعين أن تتعهد أمره مؤسسات علمية.

إن الهدف من اقتراح «المنهجية المحورية» أن تنتظم فنون البديع الجزئية داخل أطر وقواعد كلية تجمعها، وتوحد أمرها، وإذا أردنا التشبيه، فإن ما تروم المنهجية المحورية الوصول إليه هو أن يكون شبيها بالقواعد الفقهية، فمن المعلوم أن «القاعدة الفقهية هي حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية»[1]، وتحت هذه القاعدة، تندرج جزئيات كثيرة، مثل قاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، فهي تحتوي، بداخلها، جزئيات لها تعلق بالطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والنكاح والطلاق...

ومثل قاعدة «الأمور بمقاصدها»، فهي تجري، بكليتها، على جزئيات عديدة، مثل «المعاوضات والتمليكات المالية والإبراء والوكالات، وإحراز المباحات والضمانات والأمانات والعقوبات»[2].

وهذا ما نريده للمنهجية المحورية، إذ لابد أن تكون هناك كليات ترد إليها الجزئيات المتشابهة والمتقاربة التي هي فنون وأساليب يجمعها ضابط واحد

١- د. محمد الروكي: «نظرية التقعيد الفقهي»، ص: ٤٧، وانظر تعريفات أخرى قريبة منه عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في مقدمة «شرح القواعد الفقهية»، ص: ٣٣.

٢- «شرح القواعد الفقهية»، ص: ٤٧.

أو أكثر، وذلك من أجل الاستغناء عن منهج التجزيئ والاستقلال بين مختلف فنون البديع، وهو منهج ثبت ضعفه، ودل الواقع، واقع الاشتغال والتدريس، على إرهاقه للبحث البلاغي وللطلبة والدارسين على حد سواء.

وقد يعترض على هذا الاقتراح بأن القواعد والكليات والمحاور لا يمكن أن تحيط بجميع الجزئيات، ثم هناك استثناءات لابد من أن تؤخذ بعين الاعتبار، وإلا وقع خلط جديد، وتداخل غير مفيد.

والمثير أن القواعد، في بعدها الفقهي، جاءت استجابة للحقيقة الواقعية، وهي أن الجزئيات غير منتهية، فالأحسن لها أن تكون آيلة إلى قاعدة كلية تجمع أمرها، وتوحد شأنها، وتنظم اشتغالها، ثم إن الاستثناء أمر ملحوظ، ولذلك، وضع المهتمون قيد «الأغلبية» في تعريفهم للقاعدة، كما أنه من المعلوم، عندهم، «أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»، بمعنى أنها «قلما تخلو من استثناءات في فروع الأحكام التطبيقية»[1].

ولا يطمع دارسو البديع في أن تكون محاورهم مطردة اطرادا كليا، وسنتبين، من خلال الوقوف على بعض المقترحات المنهجية، أن ما من اقتراح محوري إلا ويتوجه إليه الاعتراض، ويقع عليه الاستدراك، وإذا كان شأن القواعد الفقهية أنها تعالج أعمالا وسلوكيات قد تكون نسبة الضبط فيها أعلى، فكيف بالبديع الذي يدرس لغة تحقق فيها الإعجاز، بل هي الإعجاز نفسه، وتضمنت مالا تنقضي عجائبه، ووردت في أساليب تتعدد فيها المعاني، وتذهب النفوس في إدارك آفاقها مذاهب شتى.

وبالإضافة إلى هذا المستوى المنهجي الأكاديمي، فإن فكرة المحاور تعد أمرا تربويا تعليميا، لأنها ستعطي للدرس البلاغي في الثانويات والجامعات دفعة جديدة نحو تجديد شأنه، وذلك بوصل الطلبة والباحثين بالقواعد الكلية،

١- من مقدمة «شرح القواعد الفقهية».

وصرفهم جهة تذوق النصوص، وتجنيبهم الانهماك في تمثل الجزئيات والفروع التي لا حصر لها.

وإذا كان الفقهاء قد مالوا جهة التقعيد الكلي تجنيبا لطلبتهم من الضياع في أنفاق الجزئيات والفروع، وهو ما يستدل عليه من كلام للسبكي، رحمه الله، عندما أعلن موقفه الواضح: «وإن تعارض الأمران (أي دراسة القواعد ودراسة الفروع)، وقصر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما، فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتصار على حفظ القواعد، وفهم المآخذ»[١].

فما أحوجنا إلى تعدية موقف السبكي، ولعله موقف كثير من فقهاء الأمة، إلى مجال الدرس البلاغي والبديعي ليشتغل أهله وطلبته بإحكام المحاور، وضبط الكليات.

لقد وضعت الدراسة اليد، بحسب إمكاناتها الضعيفة، على ثلاثة مقترحات لمنهجية المحاور، وسنعرض لها، تباعا، مسمين لها بأسماء أصحابها من الدراسين، مؤجلين إبداء الملحوظات إلى حين سوقها جميعا، وذلك تجنبا للتكرار.

أ - منهجية د. تمام حسان:

أقر د. تمام حسان بأن العلاقات القريبة بين فنون البديع ممكنة وطبيعية، وهو، إن لم يتناول الموضوع من جانب هاجس إصلاح الأزمة التي يتخبط فيها بديع القرآن، لأن مشاغله انحصرت في دراسة معرفية للبحث اللغوي والبلاغي عند العرب، واستجلاء الخلفيات الفكرية والتصورية الكامنة في ثنايا الأقوال والنصوص والمناهج[٢]، إلا أنه وصل إلى نتيجة مفيدة، وهي

١- السيوطي: «الأشباه والنظائر»، ج/٢، ص: ٩ - ١٠.

٢- د. تمام حسان، «الأصول»، ص: ٩.

أنه «من الطبيعي أن ترتبط محاور البديع بالعلاقات الجمالية والطبيعية المجردة، مثل التوافق والتضاد، والترتيب والتشويش، والجمع والتفريق، والزيادة والنقص إلخ...»[1].

واعتمادا على هذه العلاقات، قام بإلحاق كل فن بديعي بما يراه ملائما له في خانة العلاقة المذكورة، سلفا، وانتهى الأمر، عنده، إلى النتائج الآتية:

جدول منهجية المحاور عند د. تمام حسان.

المحور	محور التوافق	محور التضاد	محور الترتيب والتشويش	محور الجمع والتفريق	- محور الزيادة والنقص
الفن البديعي	- الإرصاد - المشاكلة - المزواجة - حسن التعليل - تشابه الأطراف - السجع - الجناس - الموازنة - رد العجز على الصدر	- الطباق -المقابلة - الرجوع - تأكيد المدح بما يشبه الذم - عكسه - القلب	- اللف والنشر - الاطراد - الاستتباع	- الجمع - التفريق - الإدماج - مراعاة النظير	- المبالغة - التجريد

١- المرجع نفسه، ص: ٣٨٠.

غير أنه خالف هذا الاقتراح، وأتى بآخر يمتاز بالاقتصاد المحوري، إذ حصره في محورين اثنين، قال عنهما: «والتحسين، كما يبدو في علم البديع الذي ورثناه عن السكاكي، ينبنى على محورين، ينتظمان المحسنات جميعا، وكل محور منهما يضم طائفة من العلاقات، فالمحور الأول يضم طائفة من العلاقات الوفاقية، والثاني محور العلاقات العنادية»[1].

محور العلاقات الوفاقية	محور العلاقات العنادية
- المشاكلة	- الطباق
- المزاوجة	- المقابلة
- الإرصاد	- الاستخدام
-رد العجز على الصدر	- التورية
- التشطير	- العكس
- التصريع	- النشر المشوش
- الجناس	- القلب
- الموازنة	- التوجيه
- التشريع	- الهزل الذي يراد به الجد
- التجريد	- التفويف
- تشابه الأطراف	- التفريغ
- لزوم ما لا يلزم	- النقص
- السجع	
- الترتيب	
- الجمع	
- الزيادة	
- المبالغة	

١- د. تمام حسان: «المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة»، مجلة «فصول» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد: ٣ - ٤، مجلد: ٧، شتنبر ١٩٨٧، ص: ٣٢.

وفي الانتقال من اقتراح موسع إلى آخر مختصر واقتصادي دلالة لابد أن يوقف عندها في حينه.

ب - منهجية د. أحمد أبو زيد:

اتخذ اقتراح د. أحمد أبو زيد بعدين، أحدهما خاص، وثانيهما عام، فأما البعد الخاص، فاتصل بمحورية فن التناسب، واستقطابه لمجموع الفنون والأساليب التي تلتف حوله، وتلتحق به، وتعمل، جميعها، على أن يرد الخطاب في أحسن صوره التناسبية المبعدة له عن التنافر والتعقيد، بدءا بأصغر الوحدات اللفظية، وانتهاء بالفقرة ثم الخطاب.

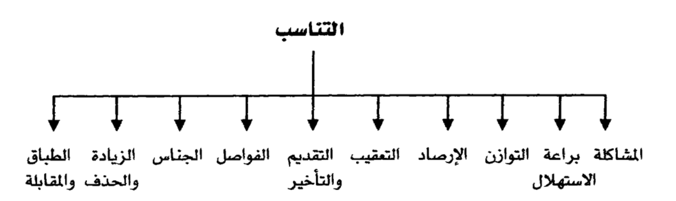
لقد انتقد الباحث، في هذا المستوى، القراءة البلاغية عند المتأخرين الذين حولوا فن التناسب إلى مظهر يحيل إلى نوع صغير من أنواع البديع، يحصر التناسب المعنوي في المناسبة بين مطلع الكلام ومقطعه، ويقتصر التناسب اللفظي في الإتيان بكلمات متزنات في أواخر الآيات أو الجمل[1].

وقدم بديلا منهجيا يقوم على اعتبار التناسب أصلا كبيرا ومبدأ كليا يدخل، في إطاره العام، فنون وأساليب عديدة، ولقد وفق الباحث في أن جعل التناسب مبدأ بيانيا عاما، أو جنسا، بلغة السجلماسي، يندرج تحت مسماه مفاهيم ومصطلحات تبدو للنظرة العجلى متنافرة غير متقاربة، لكنها، عند التحليل الدقيق، يظهر أنها مسبوكة في نسق واحد.

وهكذا وجدنا، عنده، حديثا عن المشاكلة والتوازن، والإرصاد، والتعقيب، والسجع، والفواصل، والجناس، والزيادة والحذف، والطباق والمقابلة، وهي مصطلحات مختلفة المفهوم والتمثيل والشواهد عند علماء البيان والبديع، لكنها أضحت، عنده عناصر متضافرة لخدمة قضية التناسب البياني في القرآن.

١- «التناسب البياني في القرآن»، ص: ٢٤.

ولتلخيص هذا الاقتراح المنهجي، فإن د. أحمد أبو زيد قدم للتناسب، تحليلا وتطبيقا، شجرة تضم الأساليب الآتية:



ولم تقتصر منهجية المحاور، عنده، على الفنون المستقلة، عند البلاغيين، في مفهوماتها وشواهدها، بل مارسها فيما له تعلق بالمحور الواحد الذي تشترك في الدلالة عليه مفهومات ومصطلحات متباعدة الصيغة، لكنها متقاربة في الدلالة، أو متماثلة في الإحالة، وقد سبقت الإشارة، في مبحث سابق، إلى أنه نهج هذا المسلك مع عدد من المصطلحات الدالة على مفهوم «التعقيب».

فبعد أن ذكر مجموع المصطلحات التي وضعها البديعيون ألقابا لأضرب التناسب المعنوي في خواتم الآيات، وقد وصلت، عنده، إلى أربعة عشر مصطلحا، ختم تعليقه بقوله: «وللتخلص من هذه المساوئ كلها، وللتخفيف من تلك التعددية السلبية في المصطلحات، نقترح استعمال مصطلح واحد لهذا الفن البديعي القرآني هو مصطلح التعقيب، ونعني به الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختام الآية القرآنية متضمنا معنى مناسبا لمعناها»[1].

١- المرجع نفسه، ص: ٩٦.

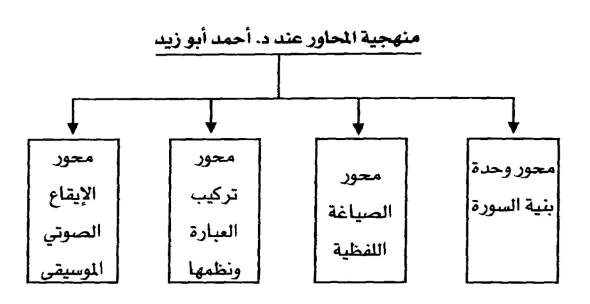
ونظرا لأهمية منهجية المحاور في بعدها الفردي أو المركب، فقد اعتبر د. أحمد أبو زيد تطبيقه لها إحدى النتائج الهامة التي توصل إليها في خاتمة دراسته العلمية لموضوع التناسب في الخطاب القرآني[١].

ولأن طبيعة الموضوع تحصر مجال الاشتغال، فقد أتيح لأحمد أبو زيد مناسبة أخرى، جرد القول في منهجية المحاور تجريدا، ولم يقصره على التناسب، بل دعا إلى إعادة النظر في مجموع الإرث البديعي، ومحاولة البحث عن صيغة منهجية تؤطر زخمه الهائل في محاور محكمة، وأطر دقيقة تخرجه من نكسته (والوصف له)، وتصلح أحواله. يقول: «إن بديع القرآن يحتاج إلى تنظيم أنواعه وأساليبه بطريقة تتوافق والمستويات، أو المراحل الكبرى للتحليل البياني، فتجمع الأنواع التي تتعلق بوحدة بنية السورة، وتناسق أجزائها كبراعة الاستهلال وحسن الختام وحسن الانتقال والتخلص من معنى إلى معنى، وكل ما يتعلق بأسلوب البناء وترتيب المعاني الكبرى كالتشابه والتقابل ومراعاة النظير، بجمع كل هذا في قسم، ويجمع في قسم آخر الأنواع التي تتعلق بالنظم وتركيب العبارة وما يكتنفه من دلالات، وتجمع في قسم آخر الأنواع التي تتعلق بالصياغة اللفظية، وتجمع في قسم آخر الأنواع التي تتعلق بالإيقاع الصوتي»[٢].

ونستطيع، بنوع من المقاربة والتسديد، أن نرجع اقتراح الأستاذ أحمد أبو زيد تقسيم البديع إلى أربعة محاور، وإن كان في نصه بعض من الألفاظ والمصطلحات التي ترد، عادة، بمعنى مترادف مثل البناء والتركيب والنظم:

١- المرجع نفسه، ص: ٣٧٦.

٢- مرجع مذكور، ص: ٣٧٩.



جـ - منهجية د. الشحات أبو ستيت:

من خلال قراءة عنوان كتاب د. الشحات: «دراسات منهجية في علم البديع»، يأمل القارئ في أنه سيجد صورة مخالفة لما هو معهود عند المعاصرين في تآليفهم في الموضوع.

والحق أن د. الشحات قدم ملحوظات إيجابية بخصوص بلاغة مجموعة من الفنون، سواء في خدمتها للمعنى، أو إسهامها في انسجام الخطاب.

وقد ذكر في مقدمة كتابه بأن تصنيفه الثلاثي لفنون البديع راجع إلى ما لاحظه بين أجزاء كل صنف من تقارب في المفهوم والوظيفة، ففي الفصل الأول، مثلا، جمع فنونا «تلتقي في العمل على تناسب الأسلوب وائتلاف عناصره، وربط أجزائه بعلاقات قوية»[1]، وفي الفصل الثاني، تعلق الرابط المحوري بخاصيتي «الإيهام والتخييل»، فجمعت الفنون التي يلحظ فيها هاتان الصفتان. أما الفصل الثالث، فقد صنف فيه مجموعة من الفنون والأساليب ضمن محور «الإجمال والتفصيل»[2].

١- «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ٤.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٢١.

وكانت نتيجة اقتراحه المنهجي ثلاثة محاور يشمل كل واحد منها عينة من المحسنات، والجدول الآتي يبرز ذلك:

جدول منهجية المحاور عند د. الشحات:

المحور	محور التناسب	محور الإيهام والتخييل	محور الإجمال والتفصيل
الفن البديعي	- الطباق - المقابلة - مراعاة النظير - الإرصاد - المزاوجة - السجع - مواضع التأنق	- التورية - المشاكلة - حسن التعليل - التجريد - تأكيد المدح بما يشبه الذم - عكسه - التوجيه - تجاهل العارف - الجناس	- اللف والنشر - الجمع - التفريق - التقسيم - الجمع مع التفريق - الجمع مع التقسيم - الجمع مع التفريق والتقسيم

بعد هذا الجرد المختصر لهذه المنهجيات المحورية المقترحة، يمكن للدارس، بحسب ما تهدي إليه الملحوظة، وهي ملحوظة بشرية بطبعها، أن يسجل ما يلي:

أ - إن القول بضرورة قيام منهجية محاورية في دراسة بديع القرآن ليس

بدعا من القول، يلقى في سياق البحث البلاغي إلقاء متعسفا، ومن هنا، فإن الدارس ليحمد لهؤلاء الباحثين صنيعهم، ويعتبر ما أقدموا عليه من اقتراحات منهجية من أعظم النتائج الإصلاحية التي أسدوها لبديع القرآن، وهي تدل، في مجملها، على إجماع على ضرورة الإصلاح، وهذا الإجماع خطوة على الطريق.

ب - إن عدم اتفاق هذه المنهجيات على أصول موحدة، حتى عند الباحث الواحد، كما هو الحال مع تمام حسان، ليمثل دليلا واضحا على صعوبة ولوج غمار البحث في منهجية محاورية بديلة للشتات التأليفي والاضطراب التصنيفي، وما ذلك إلا لدقة علل الفنون البديعية نفسها، وتداخل مفاهيمها ونماذجها، وقد عد هذا الأمر أحد أسباب أزمة البديع[1]، ومادام قد شكل أحد أسباب الأزمة في العهد الأول، فلا يبعد أن يجسد أزمة في عهد الدعوة إلى إصلاح بديع القرآن، مادامت تلك الصفات داخلة في صلب طبيعته.

جـ - لقد روعي في مختلف تلك المنهجيات العلاقة التشابهية بين فنونها الجزئية، وقد ينحصر التشابه في عنصر واحد أو أكثر، وهذا يؤدي إلى استنتاج القاعدة الآتية: لادخول لفن مفرد ضمن محور معين إلا بوجود «علاقة تشابهية». ومن خلال إحكام هذه القاعدة، يمكن أن تقوم جهود المنهجيات المعروضة سالفا.

د - وعندما نصرف عنان القول جهة جزئيات كل منهجية مقترحة، فإننا لا نعدم الالتفات إلى ملحوظات منهجية تدل على أنه إذا كان أمر تحليل الظاهرة البديعية صعب، فإن تصنيفها إلى أقرانها داخل محور محدد يمثل أمرا أصعب. وهذا بيان ذلك:

١- د. المطعني: «خصائص التعبير القرآني»، ج/٢، ص: ٤١١.

- إذا كان التشابه عنصرا محكما في إلحاق فن جزئي بمحور كلي، فإن الظاهر، عند د. تمام حسان، أن حسن التعليل أجدر بأن يلحق بمحور الزيادة والنقصان، آية ذلك أن هذا الفن، وقد سبق شرحه في مباحث سابقة، يأتي لمقصدية المبالغة، وفيه زيادة علة غير عقلية، وغير حقيقية، فأولى به، لهذين الاعتبارين، أن يلحق بالمحور المذكور، بدل أن يرد ضمن محور التوافق، منظورا إليه باعتبار واحد، إذ ما كثرت اعتباراته كان مقدما على ما ضعفت فيه الاعتبارية.

- أدخل تمام حسان مصطلح «مراعاة النظير» ضمن «الجمع والتفريق» باعتبار أن خاصية الجمع ملحوظة فيه بين الشيء ونظيره، وهو «الوصف المحيط بمعناه، المميز له عن غيره»[1] في تحديد القوم له، إذ أن مراعاة النظير هو «أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه لا بالتضاد»[2]، ومن أمثلته عندهم قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٍ ﴾[3]، لأنه جمع بين أمرين متناسبين وهما الشمس والقمر[4].

وليس قصدنا من إيراد هذا الكلام العكوف على تحديد مفهوم مراعاة النظير، وإنما من أجل الانتباه إلى أن القوم أطلقوا عليه مصطلحات أخرى، مراعين فيها خاصية التوافق مثل «التناسب» و «الائتلاف»، و «التوفيق» أيضا[5]، وعن ابن النقيب أن «التناسب يسمى تشابها»[6]، وهذا يفضي إلى مرجوحية إلحاق مراعاة النظير بمحور «الجمع والتفريق»، ورجحان إلحاقه،

١- د. جميل صليبا: «المعجم الفلسفي»، ج/١، ص: ٤٤٧.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٩.

٣- سورة الرحمن/٣.

٤- نفس المرجع والصفحة.

٥- المرجع نفسه، ج/٦، ص: ١٩.

٦- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٧٨.

في مقابل ذلك، بمحور التوافق.

أما إذا أضفنا إلى ما قاله القزويني عن «تشابه الأطراف» وهو: «من مراعاة النظير ما يسميه بعضهم تشابه الأطراف»، وقد أدخله د. تمام حسان ضمن محور التوافق، وهوأن يختم الكلام بما يناسب أوله في المعنى، كقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[1]، فإن اللطف يناسب مالا يدرك بالبصر، والخبرة تناسب من يدرك شيئا»[2]، فقد وجب إلحاق «مراعاة النظير» بمحور التوافق، والله أعلم.

- إن الاستتباع، الذي أدرجه تمام حسان ضمن محور «الترتيب والتشويش»، يتصل، في مفهومه، بعنصر الزيادة من أجل المبالغة، ذلك أن الاستتباع هو «مدح الشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر»[3]، وهو «التكميل» عند ابن أبي الإصبع[4].

وإذا نظر إليه من زاوية مقوم إضافة عنصر إلى الكلام، كإضافة صفة الشجاعة إلى الممدوح بصفة الكرم، وهي الصفة الأولى القائمة بدلالتها على المراد، فإن الصواب أن يدرج الاستتباع في «محور الزيادة».

- ثم لماذا يستأنف الباحث نشاطه التصنيفي باقتراحه لمحورين فقط، هما محور العلاقات الوفاقية، ومحور العلاقات العنادية؟ وكيف جاز له أن يحذف فنونا، فلا يورد لها ذكرا في المحورين معا، مثل الرجوع، والاطراد، والاستتباع، والإدماج، ومراعاة النظير، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وعكسه؟؟ إن خلو المحورين من هذه الفنون دليل على نسبية الاقتراح المحوري، لأنه،

١- سورة الأنعام/١٠٣.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٢١ - ٢٢.

٣- المرجع نفسه، ج/٦، ص: ٢٥.

٤- «بديع القرآن» ص: ١٤٣.

بلغة المناطقة، ليس جامعا ولا مانعا، ولعل هذه الصعوبة وحدها كافية في التدليل على أن فنون البديع تحتوي، في طبيعتها، ليونة ومرونة وتداخلا لا يفي بمقاربته وتحليله إلا النظر التقريبي الذي يلاحظ العلاقات والتقاطعات، ولا يقيم الحواجز والمتاريس بين هذا الفن أو ذاك لمجرد أن البلاغيين ميزوا بينهما بالألقاب، أو تطبيقا لمبدأ أن الأصل في الأسماء على التباين.

- وبالتأمل في المنهجية التي اقترحها د. أحمد أبو زيد، يظهر أنها جاءت خلواً من الشواهد التطبيقية المزيلة للبس والغموض، والصارفة للكلام جهة الوضوح والإبانة، باستثناء القسم الأول، ففي تصنيفه الرباعي، تبقى بعض أنواعه عرضة للتأويل، إن لم نقل مجالا للتداخل واضطراب الفهم لدى المتلقي، فهو، من جهة، يجلي قسمين محورين هامين، وهما القسم الأول: محور وحدة بنية السورة، والقسم الرابع محور الإيقاع الموسيقي، لكن المحورين الثاني والثالث بينها تداخل ملموس، لأنهما يتقاطعان في صفة الصياغة والبنائية والتركيب، غير أن وجه إفراد كل واحد منهما بقسم يوحي بأن الباحث مؤمن بتركيب يشمل المعاني وآخر يضم الألفاظ والمباني، وهذا تقسيم أقيم الدليل على أنه ذهني تصوري لا تحقق له في واقع الأسلوب القرآني والأدبي.

- ولكن الوضوح النظري في القسم الرابع، وهو محور الإيقاع الصوتي، لا يماثله وضوح أثناء عملية الإدراج والإلحاق، فكم من فن يظهر فيه المكون الإيقاعي بارزا، لكن ذلك الفن له تعلق بخدمة الدلالة ووحدة انسجام الخطاب، مثل الجناس، والفواصل، والمشاكلة. وهنا نكون إزاء إشكال حقيقي في التصنيف، لأن مجموعة من الفنون تشبه قطعة البلور التي تعرض على أشعة الشمس، فإذا عرضت على هذا الوجه، ظهرت لك ألوان معينة، وإذا عرضت على وجه آخر، أرتك منها ألوانا جديدة، فتظل تمتع نظرك بهذه التعددية في الألوان، والتناوبية في التجلي والخفاء.

إن الأمر في ألوان البديع لا يختلف عن مثال البلور، فالجناس مكون إيقاعي من زاوية، لكنه مكون دلالي من وجهة أخرى، وقل الأمر نفسه بخصوص المشاكلة والفواصل، فأين ندرجها؟؟

ويبدو أنه لا مخرج من هذا الإشكال إلا باعتماد مفهوم «الهيمنة» أو «الغلبة»، فإذا كانت الغلبة للمستوى الإيقاعي، أدرج ضمن محور الإيقاع الموسيقي، وأما إذا كانت الغلبة لانسجام الخطاب، أدخل ضمن محور وحدة بنية السورة وهكذا. لكن هذا الإشكال يسوق إلى سؤال يتعلق بالمعيار المعتمد في قياس الغلبة، أنجعل الذوق حكما في ذلك ومعيارا؟؟ أم نصطلح على مقياس كمي وحسابي، وأنى لنا ذلك مع خطاب القرآن الذي نسج نسجا فريدا، وأحكم إحكاما وحيدا.

ولعل «الغلبة» المشار إليها هي التي كانت دافعة للأستاذ أحمد أبوزيد نحو اقتراح ما اقترح، مع التذكير بأن نموذجه يحتاج إلى فضل بيان ومزيد إيضاح، وذلك بإشفاع النظر بالتطبيق، وملء النظرية بنماذجها وشواهدها وفنونها، إذ بالمثال يتضح المقال كما يقال.

- وتمتاز منهجية د. الشحات بقدرتها على جمع شتات فنون لا يظن بها أنها قابلة لأن تدرج ضمن خانة واحدة، لكن التأمل في جواهرها يهدي إلى تلمس مناسبة إلحاق بعضها ببعض، وتصنيفها في إطار واحد مثل محور الإيهام والتخييل، فقد وفق الباحث إلى إدراك صفة جوهرية تتقاطع فيها فنون التورية، والمشاكلة، وحسن التعليل، والتجريد، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وعكسه، والتوجيه، وتجاهل العارف، والجناس.

مع التذكير بأن دراستنا ترفض إسناد مفاهيم ذات حمولة بشرية إلى بديع القرآن مثل لفظ «الإيهام» الذي أبرزنا سابقا قصوره، وضعف اصطلاحيته

لانتفاء شرط «المناسبة المقامية» منه.

- وقد قام ملحظه هذا على استحضار مكون أساس في العملية الخطابية، ألا وهو المتلقي، فأدرك كيف أن تلك الفنون تريد أن تفجر طاقات التلقي لديه، وذلك بشحذ فكره، وإيقاظ ذهنه، وتركيز نظره، كي لا يذهب به «الإيهام» مذاهب خاطئة في فهم الخطاب، وإدراك معانيه وأسراره.

- لكن هذا الجانب الإيجابي يستبطن معه بذور أزمته، إذ القول بثلاثة محاور مفض إلى أن ما يندرج تحتها من فنون جزئية تنفرد بإنجاز ذلك الدور الذي يسمى به المحور، أي إن ما يميز الطباق والمقابلة ومراعاة النظير، مثلا، إنما هو كونها تساعد على تناسب أجزاء الخطاب، لذلك، فحقها أن تكون ضمن محور التناسب، وإن ما يميز التورية والمشاكلة، مثلا، إنما هو «الإيهام والتخييل» فالأنسب الأصلح أن تندرج ضمن محور «الإيهام والتخييل».

لكن هذا الصنيع ميكانيكي المنهج، آلي الخطة، تحكمه أحادية النظرة، وذلك أن مختلف الفنون المدرجة في محور «الإيهام والتمثيل» تقوم بدور تناسب الخطاب، وهي لم ترد في سياقها داخل القرآن إلا لكونها مما يناسب المقام، ولا يمكن لفن آخر، ولو اجتزت البلاغة طولا وعرضا، أن يقوم مقامه في تأدية ذلك الدور الأسلوبي والبياني، فالمشاكلة مناسبة في محلها، لأن لها تعلقا باختيار لفظين يحملان، ظاهريا، معنى واحدا، لكنهما يضمان، حقيقة، معنيين متباينين، والأمر نفسه يقال عن الجناس والتوجيه وغيرهما.

فقد بان، إذن، بأن الإشكال الذي شبه بقطعة البلور، سابقا، لا يزال قائما مع تصنيف د. الشحات.

وإن الأمر ينطبق على المحور الثالث، محور الإجمال والتفصيل، فإن القرآن لما أورد في بعض آياته جمعا أو تفريقا، أو تقسيما،

أو لفا ونشرا، إنما أورده لأنه مناسب في مقامه، إما لأنه يخاطب قوما ينفع معهم الجمع، أو يخاطب أناسا، في نازلة، لا ينفع معهم إلا التفصيل، وإما أن لهم القدرة على إلحاق الأمور بنظائرها، فيأتيهم بأسلوب اللف والنشر اعتمادا على مقدرة المتلقين.

إن هذه الملحوظات السابقة تؤكد حقيقتين جوهريتين:

- الوعي بضرورة تصنيف البديع، وترتيب أبوابه وفصوله، درءا للفوضى، وتجنبا للاضطراب.

- صعوبة هذا التصنيف المحوري، وذلك راجع، كما أسلفنا، إلى تداخل طبائع فنون البديع، وتعالق وظائفها.

وقد برز، من خلال الاقتراحات الثلاثة السابقة، كيف أن تنصيب الباحث نفسه لإنجاز هذه المهمة أمر ليس بالهين، ولا يخلو من جرأة ومغامرة، وقد يكون دونه خرط القتاد كما تقول العرب.

فإذا كانت هذه طبيعة الطريق، فلا يكون للباحث أن يحلم ببديل جذري، وإنما قصارى ما تتطلع إليه نفسه أن يتتبع بعض جزئيات فنون بديع القرآن، ويتأمل العلاقة التقاطعية بينها، ويهتدي أخيرا، إلى اقتراح إدماج بعضها في بعض، سواء اعتمدت المنهجية الفلانية أو غيرها.

وبعد إنجاز هذه المهمة التي يمكن أن يطلق عليها مصطلح «المحورية النواتية»، يمكن الوصول في شأن «المحورية الكبرى» إلى نتائج طيبة بحول الله، لأنها، حينئذ ستبنى على نتائج المحورية الأولى، أو لنقل: إن ما يتوصل إليه بشأن «المحورية النواتية» سيمثل لبنات لتشييد صرح المحورية الكبرى.

وسنورد لهذه الخطة ثلاثة نماذج كفيلة ببيان عناصر التصور المقترح، مذكرين بأنا لا نبغي عن المنهجيات المحورية السابقة بديلا، ولكن الإشارة

فقط، إلى أنه قد يكون من الأجدى لبديع القرآن أن تكون المحورية العامة مسبوقة بالمحورية النواتية، والله أعلم.

٣ - المحورية النواتية:

بغية التسديد والتقريب، فإن «المحورية النواتية» خطوة أولى في طريق المنهجية المحورية، وذلك أن بعض فنون البديع يمكن أن تلحق ببعضها، وتندرج تحت مسمى أحدها، وبعد تجميعها، نكون بإزاء مجموعات متوسطة يمكن، بعد تضافر جهود الدارسين، أن تشكل نواة للبحث في إمكانية إدارجها داخل محاور كبرى.

وستختص الفقرات القادمة بتقديم نماذج لإمكانية قيام «المحورية النواتية»، وتطبيقها على بعض فنون بديع القرآن.

١ - محور الكناية:

سنستند، منهجيا، في هذا المحور إلى المبدأ الذي أعلنه الإمام العلوي اليمني في قوله عن الكناية والتعريض والتورية: «فهذه الأمور كلها مشتركة كونها دالة على أمور بظاهرها، ويفهم عند ذكرها أمور أخر غير ما تعطيه بظواهرها»[1].

لقد لمس العلوي اليمني أن بين تلك الفنون خصائص مشتركة ومقومات متقاربة، ونحن نجعل هذا المبدأ دليلنا في الدعوى إلى إدراجها، هي وغيرها، داخل محور واحد باعتبار تلك العلاقة التقاطعية في مقوم واحد أو أكثر.

ويظهر هذا المقوم بجلاء، عند رصدنا الموجز لتعريفات القوم لكل من

١- الطراز، ج/٣، ص: ٦٢.

الكناية، والتعريض، والتورية، والإيهام، والتوجيه، والاستخدام، ونصر على قيد «الموجز»، لأن الهدف ليس هو جمع حصيلة تعريفات البلاغيين لكل فن، ولكن الهدف، بالقصد الأول والأخير، إدراك التقاطعات، ورصد التماثلات.

١ - الكناية:

شهدت تعريفات كثيرة، نختار منها قول ابن الأثير: «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز، والدليل على ذلك أن الكناية، في أصل الوضع، أن تتكلم بشيء وتريد غيره»[١]، ويعرفها السكاكي بقوله: «هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك»[٢].

ولعل تعريف الزركشي لها أقرب إلى الإحاطة والدقة، فقد جاء فيه: «الكناية عن الشيء الدلالة عليه من غير تصريح باسمه، وهي، عند أهل البيان، أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردیفه في الوجود، ويجعله دليلا عليه، فيدل على المراد من طريق أولى»[٣].

ومن أمثلتها عندهم، قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾[٤]، إذ كنى عن الجماع بالسر[٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[٦]، «كناية عن العفة»[٧].

١- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ٥١.
٢- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٠٢.
٣- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٢. ص: ٣٠١.
٤- سورة البقرة/ ٢٣٥.
٥- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٢، ص: ٣٠٢.
٦- سورة المدثر/٤.
٧- «معترك الأقران»، ج/١. ص: ٢١٨، وانظر شواهد أخرى عند العسكري، ص: ٤٠٧، من كتاب «الصناعتين».

٢ - التورية:

انتهت إلى القزويني، فصاغ لها التعريف الآتي: «التورية أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد به البعيد»[١]، وهي ترتد إلى تعريفات مماثلة عند المصنفين قبل الخطيب مثل تعريف ابن منقذ الذي يومئ إلى وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتورية، فهي، عنده، «أن تكون الكلمة بمعنيين، فتريد أحدهما، فتوري عنه بالآخر»[٢].

ومن شواهدها، عندهم، قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾[٣]، باعتبار أن «الضلال» - هنا - يفيد الحب كما يفيد ضد الهدى، وقد استعمله أبناء يعقوب للدلالة على ضد الهدى، «فوروا به عن الحب ليعلم أن المراد ما أهملوا لا ما استعملوا»[٤].

٣ - الإيهام:

من أشهر تعريفاته «أن يكون للفظ استعمالان قريب وبعيد، فالسامع يسبق فهمه إلى القريب، مع أن المراد هو ذلك البعيد، بالمعنى الظاهر، وأكثر المتشابهات من هذا الجنس»[٥].

ومن شواهده عندهم قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[٦]. وهي من شواهد الكناية عند الزمخشري[٧].

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٨.

٢- «بديع ابن منقذ»، ص: ٩٧، وانظر «بديع القرآن»، ص: ١٠٢.

٣- سورة يوسف/ ٩٥.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٠٢.

٥- «بديع القرآن»، ص: ١٠٢.

٦- سورة الزمر/٦٧.

٧- «معترك الأقران»، ص: ٢١٩.

٤ - التوجيه:

وهو «إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين»[١].

واستدل القزويني بكلام للزمخشري يشرح فيه الوجهين المحتملين في دلالة قوله تعالى: ﴿وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا﴾[٢]، فعند الزمخشري أن قوله تعالى يحتمل أن يكون ذما أو مدحا.

فكونه ذما يعني أنهم أرادوا «اسمع منا مدعوا عليك بلا سمعت»، أو «اسمع غير مجاب إلى ما تدعو إليه»، وكونه يحتمل المدح أنهم أرادوا: «اسمع غير مسمع مكروها». وكذلك الأمر بالنسبة لـ «راعنا»، فيحتمل «راعنا نكلمك» أي ارقبنا وانظرنا، ويحتمل شبه كلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسابون بها وهي: «راعينا»، «فكانوا، سخرية بالدين وهزؤا برسول الله ﷺ، يكلمونه بكلام محتمل ينوون به الشتيمة والإهانة، ويظهرون به التوقير والإكرام»[٣].

٥ - الاستخدام:

عرفه ابن ابي الإصبع بقوله: «هو أن يأتي المتكلم بلفظة لها محملان، ثم يأتي بلفظتين تتوسط تلك اللفظة بينهما، تستخدم كل لفظة منهما أحد محملي اللفظة المتوسطة»[٤] وعرض لنموذج له من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨ يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[٥]، فإن لفظة كتاب محتملة للمعنيين الآتيين: الأمد المحتوم، والشيء المكتوب.

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٨١.

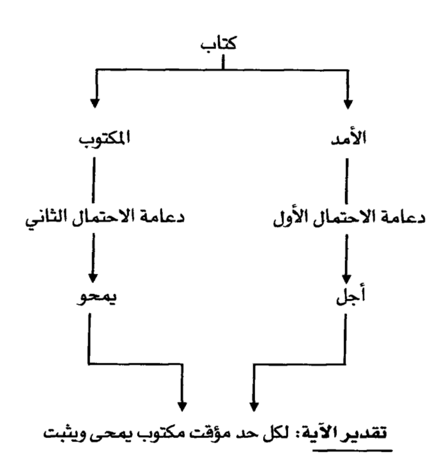
٢- سورة النساء/٤٦.

٣- «الكشاف»، ج/١، ص: ٥٣٠ - ٥٣١.

٤- «بديع القرآن، ص: ١٠٤.

٥- سورة الرعد/ ٣٨ - ٣٩.

فأما دلالتها على الأمد، قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾[1]، أي أمده، وأما دلالته على المكتوب فهو معلوم، فجاء التركيب الدلالي للآية على الشكل الآتي:



تقدير الآية: لكل حد مؤقت مكتوب يمحى ويثبت

واستشهد غير ابن أبي الإصبع للاستخدام بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾[2]، باعتبار أن المراد بالإنسان في الآية الأولى آدم عليه السلام، ثم عاد الضمير عليه مرادا به ولده، «وإن كان لم يذكر لشهرة الأمر، وأن المعنى لا يصلح إلا له»[3].

١- سورة البقرة/ ٢٣٥.

٢- سورة «المؤمنون»/١٢ - ١٣.

٣- أبوحيان الأندلسي: «البحر المحيط»، ج/٦، ص ك ٣٩٨.

إن التأمل في تعريفات الفنون السابقة يهدي إلى أنها تتقارب في عناصر محددة.

- فهي، جميعها، تشترك في أن الاستعمال اللفظي يرد بمعنيين.

- وهي تكشف على أن أحد معنيي اللفظة يكون جسرا للمعنى الثاني وطريقا إليه.

وهذان العنصران ملحوظان، بوجه أوضح، في الكناية، والتورية والإيهام، والتوجيه، ولايخلو منهما الاستخدام، باعتبار أن اللفظة تستعمل فيه، هي الأخرى، بمعنيين، إلا أنه يرد في سياقها ما يدل على معنييها معا.

وإذا كانت هذه الفنون تشترك في هذين المقومين، فلماذا لا يدمجان داخل محور نواتي واحد؟؟ وذلك تحقيقا للأهداف الآتية:

- الحصول على اقتصاد مصطلحي مطلوب في كل العلوم، والتخلص من التضخم الاصطلاحي غير المحمود.

- الخروج من مأزق التداخل والاضطراب.

- تخفيف الجهد على الطلبة والدارسين يجعلهم يكتفون بإدراك دلالة المحور باعتباره تمهيدا للقصد الأول وهو تحليل الخطاب، وتدبر مبانيه، وتأمل معانيه.

ومما يقوي رجحان هذه المحورية أن كثيرا من البلاغيين أشاروا، بوعي أو بدون وعي، إلى التقارب الحاصل بين تلك الفنون، وتجلى ذلك في إدراجهم لها ضمن باب واحد، أو ذكر مرادفات المصطلح بين يدي تعريفهم لفن معين.

فقد أدمج ابن المعتز[1] والعسكري[2] الكناية والتعريض في باب واحد، وجعل ابن رشيق[3] الإشارة جنسا، وأدخل فيها كلا من الكناية والتعريض والتورية، وقال ابن أبي الإصبع عن التورية إنها تسمى توجيها[4].

وعندما ذكر العلوي اليمنى التورية، أدخل فيها الكناية وفنونا أخرى[5]، وقال الخطيب القزويني: «التورية وتسمى الإيهام أيضا»[6]. وفي العصر الحديث، نجد في معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب ما يلي: «التورية، وتسمى الإيهام والتوجيه والتخييل والمغالطة»[7].

فدل هذا على أن الأمر لم يرد، عندهم، اعتباطا، وإنما لأن وجه التعالق بينها، مهما كان خفيا، فهو وارد لامحالة، وكان على الدراسين المعاصرين أن يبحثوا في هذه الإمكانات التي تخولها أقوال السلف في الموضوع، لكننا وجدنا، مقابل ذلك، حرصا، لعله أشد من حرص الأولين، على إبقاء الاستقلالية بين تلك الفنون، بالرغم مما أحدثته في حقل البحث البلاغي من تضخم وتداخل واضطراب.

فقد أصر د. عبدالقادر حسين في كتابه «فن البديع» على ذكر الفروق بين التورية والاستخدام، فقال: «وكثيرا ما تلتبس التورية بالاستخدام، والفرق بينهما:

١- «البديع». ص: ٦٤.

٢- «الصناعتين»، ص: ٤٠٧.

٣- «العمدة» ج/١، ص: ٥١٤ - ٥٣٠.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٠٢.

٥- «الطراز»، ج/٣، ص: ٦٢.

٦- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٨.

٧- «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٤٣٣ - ٤٣٤.

- أن التورية يستعمل فيها اللفظ بمعنيين فتريد أحدهما وتهمل الآخر.
- وأن الاستخدام يستعمل فيه اللفظ بمعنيين وتريدهما معا»[1].

وهو فرق قال به بعض الأقدمين، لكن ذلك غير كاف في الفصل الأصلي بينهما، فهما يردان من باب الكناية والإحالة على معنيين سواء كانا مقصودين معا، أو قصد بهما واحد دون غيره. ثم إن توجيه الشواهد المستدل بها في باب الاستخدام لا تخلو من اعتراضات واستدراكات، فأن يقول السيوطي: «وقد استخرجت بفكري آيات على طريقته (أي الاستخدام)، منها قوله تعالى ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾[2]، فأمر الله يراد به قيام الساعة والعذاب وبعثه النبي ﷺ، وقد أريد بلفظه الأخير، كما أخرج ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس، في قوله تعالى: (أتى أمر الله...) قال: «محمد» وأعيد الضمير عليه في «تستعجلوه» مرادا به قيام الساعة والعذاب»[3]، فهو مجرد احتمال ضمن احتمالات أخرى، إذ لا يبعد أن يكون القصد من أمر الله العذاب والقيامة، فيكون الكلام على نسق واحد ليس فيه استخدام بالمفهوم المذكور عند القوم، وهو ما رجحه الطبري بعد أن أورد قول من فسر الأمر بالأحكام والفرائض والحدود، ولم يشر إلى من ذكر أن الأمر يعود إلى محمد ﷺ، يقول: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال هو تهديد من الله أهل الكفر به وبرسوله، وإعلام منه لهم قرب العذاب منهم والهلاك، وذلك أنه عقب ذلك بقوله: ﴿ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾، فدل بذلك على تقريعه للمشركين، ووعيده لهم»[4].

1- عبدالقادر حسن «فن البديع»، ص: ٧٠ - ٧١.

2- سورة النحل/١.

3- «الإتقان»، ج/٣ ص: ٢٥٢.

4- «جامع البيان»، ج/٧، ص: ٥٥٧.

وهو ما ذهب إليه الزمخشري[1]، وبه قال الطاهر بن عاشور، وأشار إلى أن الضمير في «تستعجلوه» قد يكون راجعا إلى الله تعالى، أو إلى أمر الله»[2].

فدل هذا كله على أن توجيه السيوطي للآية توجيه غير مجمع عليه، ومادام الأمر كذلك، فحق الآية أن لا تلحق بالاستخدام، وحق الاستخدام أن يدرج، بمعية شواهده، ضمن محور الكناية والله أعلم، منظورا إليه في مقوم إحالة اللفظة على أكثر من معنى، قرب ذلك المعنى أو كان بعيدا.

وقد لاحظ د. تمام حسان العلاقة التقاربية بين التورية والاستخدام، فقال: «والمعروف أن التورية إطلاق لفظ ذي معنيين، قريب وبعيد مع إرادة البعيد منهما... والمعروف أيضا أن الاستخدام إيراد لفظ ذي معنيين أيضا، يراد أحدهما بلفظه والثاني بضمير يعود على ذلك اللفظ»[3]، واقترح أن يلحقا بعلم البيان تحت إطار الكناية التي تشترك معهما في ذلك الوصف الجامع لها.

وختم اقتراحه بتساؤله: «فإن لنا أن نتساءل: إذا كان الفرق الوحيد بين الكناية والتورية هو حاجة التورية إلى قرينة، فلم لا يكون التشابه التام فيما عدا ذلك سببا في أن تكون التورية من مباحث علم البيان؟ وألا تعد مجرد محسن معنوي؟ وهذا التساؤل ربما صدق على الاستخدام ولكن بدرجة أقل»[4].

وهدفنا من إيراد كلامه تأكيد أن مبدأ الدمج المحوري مبدأ وارد، وهو

١- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٥٧.

٢- «التحرير والتنوير»، ج/٧، ص: ٩٧.

٣- د. تمام حسان: «المصطلح البلاغي في ضوء البلاغة الحديثة» مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، م٧، شتنبر ١٩٨٧، عدد ٣ - ٤، ص: ٣٢.

٤- المرجع نفسه، ص: ٣٣.

محتاج إلى مزيد تأصيل، وقد يقع الخلاف بين الدارسين في بعض الجزئيات التي يتعين اتخاذها استثناءات لا تلغي القواعد الكلية، ولا تنقض المحاور النواتية التي هي مقدمات للمحاور الكبرى.

ب - محور الإشارة:

في هذا المحور، يلحظ الدارس أن عنصر الاشتراك في بعض المقومات يحضر بقوة، وذلك أن كلا من الإشارة والإيجاز والمضاعفة والتتبيع والإرداف والتعريض، إنما هي فنون تشترك في صفات محددة يكشف عنها التحليل القادم.

ونبادر إلى تقرير حقيقة جوهرية، وهي أن مستندنا في هذا الصنيع، يؤول، فضلا عن التقاطعات الملحوظة بين تلك الفنون، إلى منهج السجلماسي في الموضوع، فقد عقد بابا للإشارة، وجعلها جنسا، وأدخل في إطارها فنونا مثل التعريض والتلويح والتتبيع والإيماء، والرمز، والتورية[1].

١ - الإشارة:

عرفتها البلاغة العربية بأن «يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها، أو لمحة تدل عليها»[2]، أو هي «لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملا، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه»[3].

٢ - الإيجاز:

وهو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من اللفظ، وقد ورد عند الرماني

١- «المنزع البديع»، ص: ٦٦٢ - ٦٦٩.

٢- «نقد الشعر»، ص: ١٥٤ - ١٥٥.

٣- «العمدة»، ج/١، ص: ٥١٣.

قوله: «والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير»[1]، أو هو أن «يعبر عن المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة»، وفي كلام ابن سنان دلالة على أن الإيجاز متعلق بالإشارة والتلميح إلى المعاني الكثيرة، فهو يعرف الإشارة بقوله: «لفظ موجز يدل على معنى طويل على وجه الإشارة واللمحة»[2].

٣ - المضاعفة:

وردت عند العسكري بمعنى «أن يتضمن الكلام معنيين، معنى مصرح به، ومعنى كالمشار إليه»[3]، وساق لها شاهدا من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (٤٢) وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ﴾[4]، وشرح المضاعفة فيها بأن الآية صرحت بمعنى أن الهداية أمر لا يقدر عليها من عمي عن الآيات، وصم عن سماع البينات، وأما المعنى المشار إليه، وهو شاهد المضاعفة، فهو «أنه فضل السمع على البصر، لأنه جعل من الصمم فقدان العقل، ومع العمى فقدان النظر فقط»[5].

٤ - التتبيع:

وهو أن «تراد الدلالة على المعنى فلا يستعمل اللفظ الخاص الموضوع له في اللغة، بل يؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورة، فيكون في ذكر التابع دلالة

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٨٠.

٢- «سر الفصاحة»، ص: ١٩٦.

٣- «الصناعتين»، ص: ٤٧١.

٤- سورة يونس/ ٤٢ - ٤٣.

٥- «الصناعتين»، ص: ٤٧٧.

على المتبوع»[1].

٥ - الإرداف:

من معانيه المشهورة ما أورده العسكري في قوله: «الإرداف والتوابع»: «أن يريد المتكلم الدلالة على معنى، فيترك اللفظ الدال عليه الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له، فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده»[2]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ ﴾[3]، إذ أن قصور الطرف في الأصل موضوعه العفاف على جهة التوابع والإرداف، وذلك أن المرأة «إذا عفت قصرت طرفها على زوجها، فكان قصور الطرف ردفا للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف»[4].

٦ - التعريض:

من أشهر تعريفاته ما ذهب إليه ابن الأثير من أنه «اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي»[5].

ويوضحه قول الزركشي: «وأما التعريض، فقيل إنه الدلالة على المعنى من طريق المفهوم، وسمي تعريضا لأن المعنى باعتباره يفهم من عرض اللفظ أي من جانبه، ويسمى التلويح، لأن المتكلم يلوح منه للسامع ما يريده»[6]، ومثل له بقوله

١- «سر الفصاحة» ص: ٢١٨، وانظر تعريف الحاتمي له في «حلية المحاضرة»، ج/١، ص: ١٥٥، وابن رشيق في العمدة. ج/١. ص: ٥٣٣ - ٥٣٤.

٢- «الصناعتين»، ص: ٣٨٥، ونقد الشعر»، ص: ١٥٧، و «الوافي في العروض والقوافي» للتبريزي، ص: ٢٦٥، و«بديع القرآن»، ص: ٨٣.

٣- سورة الرحمن/٥٦.

٤- «الصناعتين»، ص: ٣٨٥.

٥- «المثل السائر»، ج/٣،ص: ٥٦.

٦- «البرهان»، ج/٢ ص: ٣١١.

تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام في قضية تحطيمه للأصنام: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾[1]، فقوله: «فعله كبيرهم» تعريض بعجز الأصنام عن فعل شيء سواء تعلق بالكلام أم بالأفعال.

ولو عرضنا هذه التعريفات، بشواهدها عند البلاغيين، على صفحة النظر والتأمل، لاتضح أنها تنجذب إلى بعضها انجذابا، وتقترب فيما بينها في مستوى مقومات جوهرية.

- فهي تدل على أن الفن يتضمن نوعا من الإيجاز بواسطة التلميح أو الإشارة، عبر لفظ وجيز، إلى معاني كثيرة قد تظهر للمتلقي عن طريق فهم المعنى البعيد للفظ الذي قد يكون منطوقا، أو الوقوف على معناه بطريق المفهوم.

ولذلك تتوارد في مختلف تعريفات تلك الفنون البديعية كلمات مثل «الاستعمال» و «اللمحة» و «المعنى التابع» و «الإشارة»، وهذا ما يفسر بعض الملحوظات التي يقف عليها الدارس لتناول القدماء للفنون المذكورة سابقا.

- فقد استعمل ابن سنان مصطلح «الإيجاز» في حديثه عن الإشارة[2].
- وسمى الإرداف تتبيعا[3].
- وأطلق ابن رشيق معنى الإرداف على التتبيع[4].
- وقال عن التتبيع إنه من أنواع الإشارة[5].

١- سورة الأنبياء/ ٦٥.
٢- «سر الفصاحة»، ص: ١٩٤.
٣- نفسه، ص: ١٩٤.
٤- «العمدة»، ج/١، ص: ٥٣٣.
٥- نفسه، ج/١، ص: ٥٣٣ - ٥٣٤.

- وأطلق السكاكي على المضاعف مصطلح الاستتباع[1].

- وقال العلوي اليمني عن الإيجاز: «ويقال له الإشارة»[2].

- وتعريف إيجاز القصر عند السيوطي هو تعريف الإشارة ذاته[3]، وقد قال عن الإشارة: «ذكر قدامة من أنواع البديع الإشارة، وفسرها بأنها الإتيان بكلام ذي معان جمة، وهذا هو إيجاز القصر بعينه»[4].

وبما أن التداخل حاصل، بشهادة كلامهم في الموضوع، فالأحسن لبديع القرآن أن تتداخل تلك الفنون وتمتزج داخل نواة محورية واحدة، ما دامت، جميعها، ترد لأداء وظيفة محددة تتمثل في فتح ذهن المتلقي على المعاني التي لا يصرح بها الخطاب، وإنما عليه أن يتأمل السياق الحاف بها، ويتوسع في إدراك دلالتها حتى لا يكون عنصرا سلبيا في عملية فهم الخطاب، ثم لا تكون بقية الفنون الجزئية إلا نكتا وأسرارا تنضاف إلى المعنى الأصلي للكلام، وهو ما قام به القزويني، إذ اعتبر التعريض مجرد نكتة من نكت التجاهل[5].

بل إن النظر البعيد يجلي كيف أن بين محور الكناية ومحور الإشارة تداخلا ملحوظا يشجع على إدماجها داخل محور كبير، ويظهر ذلك جليا عند المقارنة بين الكناية في المحور الأول والتعريض في المحور الثاني، ولعل هذا ما أدركه ابن قتيبة حين أدمج كلا من الكناية والتعريض في باب واحد[6]، وهو ما صار عليه أكثر من واحد، فقد صرح أحد العلماء بأن «بين الكناية والتعريض عموم وخصوص من وجه»، واستدل بقول للراغب الأصبهاني:

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٨.

٢- «الطراز»، ج/٢، ص: ٨٨.

٣- «الإتقان»، ج/٣، صص: ١٦٢.

٤- «المعترك»، ج/١، ص: ٢٣٠.

٥- «الإيضاح»، ج/١، ص: ٢٣٠.

٦- «تأويل مشكل القرآن» ، ص: ٢٦٧.

«التعريض كالكناية»[1].

ومما له دلالته الخاصة في هذا السياق أن التورية التي ألحقناها بالمحور الكنائي، جعلها ابن النقيب من أقسام الإشارة[2] التي أدخلناها في المحور الإشاري.

وكنا نتمنى منه أن يوسع من هذا الإجراء، لكن عقلية استقلال الفن عن غيره، والرغبة في التكثير، دفعته إلى أن يصوغ فرقا بين الكناية والإشارة، عرض له في قوله: «فالفرق بينها (الإشارة) وبين الكناية أن الإشارة في الحسن والكناية في القبح»[3]، وهو فرق لاتدعمه شواهد القوم في الكناية.

جـ - محور الاستيعاب:

عرضنا فنونا محددة على مفهوم الاستيعاب، فلاحظنا أنه ضابط لها، وجامع لجزئياتها، ومفض إلى ترجيح القول بمشروعية جمعها داخل محور الاستيعاب.

ومن الفنون التي يظهر فيها هذا المقوم، نجد: الاستيعاب، والجمع، والتقسيم، والتفسير، والتصريح بعد الإبهام، والتتميم، والتكميل، والاحتراس، والاتساع، والاستقصاء، والتذييل.

١ - الاستيعاب:

وهو «في لسان أهل البلاغة عبارة عن أن يتعلق بالكلام معنى له أقسام

١- أحمد مصطفى الطرودي التونسي: «جامع العبارات في تحقيق الاستعارات»، تحقيق د. محمد رمضان الجربي، الدار الجماهيرية للنشر. ليبيا ط : ١، ١٩٨٦، ص: ٥١٣ - ٥١٤.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب» ص: ٢٦١.

٣- نفس المرجع والصفحة.

متعددة، فيستوعبها في الذكر ويأتي عليها»[1].

وضرب له العلوي اليمني مثالا من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾[2]، وقال عنه إنه تقسيم حاصر لا مزيد على حصره، لأنه استوعب الفئات الأربع في الوجود الإنساني بالنسبة للأولاد[3].

٢ - الجمع:

عرفه السكاكي بقوله: «هو أن تدخل شيئين فصاعدا في نوع واحد»[4]، مثل قوله تعالى ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ ﴾[5]، فقد جمعت الآية، في الحكم بزينة الدنيا، بين المال والبنين.

ويدخل في مسمى الجمع ما يطلقون عليه «جمع المؤتلفة والمختلفة»، وهو جمع، إلا أنه «بين أشياء كثيرة مختلفة أو متفقة»[6]، مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ ﴾[7]، باعتبار أن الطوفان ليس من جنس بقية المعدودات.

١- «الطراز»، ج/٣، ص: ١٠٦.

٢- سورة الشورى/ ٥٠.

٣- «الطراز»، ج/٣، ص: ١٠٧.

٤- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٥.

٥- سورة الكهف/ ٤٦.

٦- «الصناعتين»، ص: ٤٥٢.

٧- سورة الأعراف/ ١٣٣.

٣ - التقسيم:

وهو «استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به»[١]، وإلى قريب من هذا ذهب ابن النقيب، إذ أن التقسيم، عنده، هو «ما يقتضيه المعنى مما يمكن وجوده، وهو أن «يأتي المؤلف إلى جميع أقسام الكلم المحتملة، فيستوفيها غير تارك منها قسما واحدا»[٢]، وهو «كمال المعنى» عند ابن سنان[٣].

وذكر له ابن النقيب شاهده من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾[٤]، فالعالم كله لا يخلو من هذا التقسيم، فإما أن يكون الإنسان عاصيا لأوامر الله، أو مبادرا إليها،

أو مقتصدا بين هذا وذاك.

ولعل القارئ قد أدرك، بصورة عفوية، التماثل الحاصل بين مفهوم التقسيم ومفهوم الاستيعاب سابقا.

٤ - التفسير:

قال عنه الباقلاني: «هو أن توضع معان تحتاج إلى شرح أحوالها، فإذا شرحت أثبتت تلك المعاني من غير عدول عنها ولا زيادة ولا نقصان»[٥]، وفسره ابن سنان بأن «يذكر مؤلف الكلام معنى يحتاج إلى تفسيره، فيأتي به على الصحة من غير زيادة ولا نقص»[٦]، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ

١- «العمدة»، ج/١، ص: ٥٩٩.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٨٧.

٣- «سر الفصاحة»، ص: ٥٥٥.

٤- سورة فاطر،٣٢.

٥- «إعجاز القرآن»، ص: ٩٤.

٦- «سر الفصاحة»، ص: ٢٥٤.

جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ ﴾[1]، ففيها تفسير لمقصدية خلق الليل والنهار بالنسبة للإنسان[2].

ويلاحظ أن بعضهم يطلق على «التفسير» مصطلح:

٥ - التصريح بعد الإبهام:

مثل ابن الأثير وابن النقيب، وقد ذكرا من شواهده قوله تعالى: ﴿ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ ﴾[3]، إذ فسر الأمر الذي ورد مبهما أولا بما جاء بعده،وغاية هذا التصريح بعد الإبهام أن الإبهام «أولا يوقع السامع في حيرة وتفكر واستعظام لما قرع سمعه، فيتشوق إلى معرفة كنهه، والاطلاع عليه وعلى حقيقته»[4]، وقد أخذ ابن النقيب هذا الكلام من ابن الأثير[5].

٦ - التتميم:

عرفه العسكري بقوله:«هو أن توفي المعنى حَظَّهُ من الجودة وتعطيه نصيبه من الصحة، ثم لا تغادر معنى يكون فيه تمامه إلا تورده أو لفظا يكون فيه توكيده إلا تذكره»[6].

ومن شواهده قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ ﴾[7]، وتتميم المعنى في الآية متعلق بـ «وهو مؤمن»، لأنها أضافت وصفا تم به شرط

١- سورة القصص/٧٣.

٢- «سر الفصاحة»، ص: ٢٥٤.

٣- سوررة الحجر/٦٦.

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٧٣.

٥- «المثل السائر»، ج/٢، ص: ١٩٦.

٦- «الصناعتين»، ص: ٤٣٤.

٧- سورة النحل/٩٧.

العمل الصالح.

ومثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ ﴾[1]، فبقوله تعالى: «استقاموا» «تم المعنى أيضا، وقد دخل تحته جميع الطاعات»[2].

٧ - التكميل:

ساق له ابن النقيب التعريف الآتي: «وهو أن يأتي المتكلم أو الشاعر بمعنى من معاني المدح أو غيره من فنون النظم والنثر، ثم يرى مدحه فيه اقتصاد وقصور عن الغرض، وأنه يحتاج إلى تكميل يزيده بيانا وإيضاحا، فيكمله بمعنى آخر»[3].

واستشهد له بقوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[4].

فإن مدح الله للمؤمنين بصفة الذلة صحيح، لكنه غير كامل إلا بإضافة الصفة الثانية، وهي العزة على الكافرين[5]. ومثله قوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ ﴾[6]، فقد كملت صفات المدح في حقهم بذكر الرحمة بينهم.

٨ - الاحتراس:

عرفه ابن منقذ بقوله: «أن يكون على الشاعر طعن، فيحترس منه»[7]،

١- سورة فصلت/ ٣٠.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٨٢ - ١٨٣.

٤- سورة المائدة/٥٤.

٥- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٨٢ - ١٨٣.

٦- سورة الفتح/٢٩.

٧- «بديع ابن منقذ»، ص:٩٠.

وذكر له شاهدا هو قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾[1].. ووجه الاحتراس في الآية أن المشركين يظنون أن الاشتراك في المصيبة يخفف منها، ويسلي عنها، «فأعلمهم تعالى أنه أول ما يعاقبهم به أنه لا يلهمهم التأسي، ولا يقضي بالتسلي»[2].

وبعدما نبه ابن أبي الإصبع على مضمون تعريف الاحتراس وتميزه بأن يفطن المتكلم إلى ما قد يلحق كلامه من دخل، فيورد ما يخلصه منه[3]، استشهد له بقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4] الوارد عقب الحديث عن هلاك قوم نوح بالطوفان، فقد احترس بهذه الخاتمة من أن يتوهم أن الهلاك شمل من لا يستحق العذاب، وذلك أن الدعاء على القوم الظالمين ناطق بأن العذاب نزل بمن كان مستحقا له دون غيره، وحل بمن ثبتت في حقه صفة الظلم[5].

أما ابن النقيب، فقد حده بقوله: «أن يذكر لفظا ظاهره الدعاء بالخير والنفع، وذلك بما في ضمنه مما يوهم الشر، فيذكر فيه كلمة تزيل ذلك الوهم، وتدفع ذلك الوهن»[6].

ومع أن الجزء الأول من هذا التعريف يحتاج إلى إعادة تدقيق، فإن جزءه الثاني يشترك مع التعريفات السابقة في إضافة كلمة أو أكثر لحصر المعنى المقصود، ودفع المعنى غير المراد.

وقد جعل قوله تعالى عن عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ

١- سورة الزخرف/٣٩.
٢- نفس المرجع والصفحة.
٣- «بديع القرآن»، ص: ٩٣.
٤- سورة هود/٤٤.
٥- «بديع القرآن»، ص: ٩٣.
٦- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣١٦.

﴿وَكَهْلًا﴾[1] من باب الاحتراس، لأن القوم اعتقدوا أن عيسى يموت عاجلا بسبب كلامه في المهد، فاحترس القرآن بذكر «وكهلا» عن هذا المعتقد الفاسد.

كما جعل منه قوله تعالى إلى موسى عليه السلام: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾[2]، إذ أزال بقوله «من غير سوء» «توهم أن بياض اليد جاء من برص وغيره»[3].

وبسبب هذا الاحتراس من الدخل، سماه ابن المعتز بـ «التحرز»[4]

٩ - الاستقصاء:

وهو «أن يتناول المتكلم معنى فيستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا»[5].

ومن شواهده المشهورة عندهم قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾[6]، إذ يمكن للمعنى أن يتم ويكتفى فيه بذكر «جنة»، لكن القرآن اختار أن يستقصي معاني هذه الجنة، ويتم وصفها بذكر نخيلها وأعنابها وثمارها، ثم لما انتقل إلى صاحبها، استقصى معانيه، فهو مصاب بالكبر، وله ذرية ضعيفة.

ثم لما ذكر الإعصار لم يكتف به، بل ذكر معه «فيه نار» و «احترقت»، وهذا

١- سورة آل عمران/٤٦

٢- سورة النمل/١٢.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣١٦.

٤- «سر الفصاحة»، ص: ٣٢٢.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٢٤٧، ،انظر« معترك الأقران»، ج/١، ص:٢٨٠.

٦- سورة البقرة/٢٦٦.

«أحسن استقصاء وقع في كلام وأتمه وأكمله»[1].

والغريب أن ابن أبي الإصبع الذي كرر ذكر مصطلحي التتميم والتكميل بين يدي شرحه لمعاني الاستقصاء في الآية، يعود، في آخر الباب، ليذكر بالفروق بين الاستقصاء والتتميم والتكميل، فيقول: «والفرق بين الاستقصاء والتكميل والتتميم ورود التتميم على المعنى الناقص ليتم، والتكميل على المعنى التام فتكمل أوصافه، والاستقصاء على المعنى التام الكامل، فتستقصي لوازمه وعوارضه وأوصافه وأسبابه»[2]، وكأن هذه التراتبية الذهنية لها تحقق مشابه في واقع الخطابات، وكان يكفيه الإبقاء على المعنى الجامع بينها، فقد يرد التتميم بمعنى التكميل، وقد يكون الاستقصاء تكميلا وتتميما، فلم لا تجمع داخل محور واحد؟؟.

ومما يؤكد هذا المقترح أن ابن أبي الإصبع يورد في باب «التتميم» نفس الآية، ويتوسع في شرحها باعتبارها من شواهد التتميم[3].

وإذا كان الأمر على هذه الحال، فهو أقوى دليل على التداخل الحاصل بين الاستقصاء والتتميم، وإن القول بمشروعية إدماجهما في محور الاستيعاب لا يخلو، والله أعلم، من وجاهة.

١٠ - **التلفيف:**

ذكره ابن أبي الإصبع في كتابيه، وعرفه بقوله: «وهو عبارة عن إخراج الكلام مخرج التعليم بحكم أو أدب لم يرد المتكلم ذكره، وإنما قصد ذكر حكم خاص داخل في عموم الحكم المذكور الذي صرح بتعليمه»[4].

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٥٠.

٢- نفسه، ص: ٢٥١.

٣- نفسه، ص: ٤٦.

٤- نفسه، ص: ١٢٣ - ١٢٤.

وكان تعريفه له في مصنفه «تحرير التحبير» مشتملا على معاني قريبة من التحديد السابق، إلا أنه أوضح، يقول فيه: «هو أن يقصد المتكلم التعبير عن معنى خطر له أو سئل عنه، فيلف معه معنى آخر يلازم كلمة المعنى الذي سئل عنه»[1].

ومن شواهده القرآنية، عنده، قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[2]، فلعل الآية تكون جوابا لسؤال مقدر وهو: أترى محمدا أبا زيد بن حارثة؟، فأجاب القرآن بجواب فيه، فضلا عن كفايته، لأنه متضمن لمعنى كونه ليس أبا زيد، معنى زائد لف في المعنى الأصلي وهو أن الرسول ﷺ خاتم النبيين[3].

ومما يدل على أن التلفيف مسهم في استيعاب المعنى وإتمامه ذهاب ابن أبي الإصبع إلى أنه لو اقتصر القرآن على ذكر «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم» فيكون «المعنى ناقصا، لأنه يرد عليه قوله القائل: كان للأنبياء صلوات الله عليهم أبناء»[4].

وكان توجيهه لهذا الكمال المعنوي واردا في اتجاه تأكيد ختم النبوة به عليه السلام، حتى لا يدعيها وارث، وجعل قوله تعالى: «وخاتم النبيين» تتمة[5].

كما أنه استشهد بقوله تعالى: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ ﴾[6]، فلم يقتصر جواب موسى على هذا، مع أنه كاف في الدلالة على

١- «تحرير التحبير»، ص: ٣٤٣.

٢- سورة الاحزاب/ ٤٠.

٣- «بديع القرآن»، ص: ١٢٤.

٤- نفسه، ص: ١٢٥.

٥- نفس المرجع والصفحة.

٦- سورة طه/١٧ - ١٨.

أن رزقه إياها لقضاء مآربه بها، ﴿ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴾[1].

١١ - التذييل:

نسب ابن النقيب إلى علماء البيان أنهم يعرفون التذييل بأنه «تذييل المتكلم كلامه بحرف أو جملة يحقق بها ما قبلها من الكلام، وتلك الجملة على قسمين، قسم لا يزيد على المعنى الأول، إنما يؤتى به للتأكيد والتحقيق، وقسم يخرجه المتكلم مخرج المثل السائر ليحقق به ما قبله»[2]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ ﴾[3]، وجعل في هذه الآية تذييلين، يتمثل أولهما في قوله: ﴿وعدا عليه حقا﴾، باعتبار أن الكلام تم قبل ذلك وكمل، ويتعلق ثانيهما بقوله: ﴿ومن أوفى بعهده من الله﴾ وكلا التذييلين وارد لتحقيق الكلام وتوكيده.

****

لقد حرصنا على إيراد تعريفات البلاغة العربية لمجموع الفنون التي أدخلتها الدراسة ضمن محور الاستيعاب، وذكرنا لها بعضا من شواهدها عندهم للخلوص إلى أنها تشترك في خاصية أساسية وهي أنها، جميعها

١- سورة طه/١٨.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٤٨.

وانظر تعريفات مماثلة له في «الصناعتين» .ص: ٣٨٧، و«بديع ابن منقذ»، ص: ١٨٤، وقد جعل من التذييل قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ (النساء/١٢٢) وقوله: ﴿ وَهَلْ نُجَـٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴾ (سبأ/ ١٧)، و«بديع القرآن»، ص: ١٥٥، و«البرهان». ج/٣. ص: ٦٨، «ومعترك الأقران»: ج/١، ص:٣٦٨

٣- سورة التوبة/١١١.

تحقق توسعا في المعنى، وتسهم في كماله، وتساعد على ثراء معانيه وتعددها، وتأكيد مضامينه وتحقيقها، وتدل على أن الخطاب القرآني أحاط بالمعنى من مختلف جوانبه وزواياه، وعلى المتلقي أن يبادر ذلك الخطاب بالروح نفسه، ويتعامل معه بمنهجية قادرة، استعانة بالعقل والفكر والتدبر، على استيعاب مختلف عناصره وتمثل شتى جوانبه، لأن ذلك كله مما يتوقف عليه فهم الخطاب فهما سليما.

وما دامت تلك الخاصية بمثابة السلك الجامع لشتات كل من التتميم، والجمع، والتقسيم، والتصريح بعد الإبهام، والاتساع، والاستقصاء، والتلفيف، والتذييل، والاحتراس، والتكميل، فقد اقترحت الدراسة أن تدرج ضمن محور الاستيعاب، تحقيقا للهدف الكبير نفسه، ألا وهو الجنوح نحو الاقتصاد المصطلحي الفعال، والسلامة من عيب التضخم والاضطراب والتداخل الذي أجمع الباحثون على أنه من أسباب أزمة البديع ومظاهره البارزة.

وبالعودة إلى أقوال البلاغيين في الموضوع، يلاحظ أن الإحساس بالتقاطع بين هذه الفنون كان حاضرا لدى بعضهم، فقد عقد أبو هلال العسكري، من المتقدمين، للتتميم والتكميل بابا واحدا، ولم يفصل بينهما، وصاغ لهما تعريفا ينطبق على مختلف فنون محور الاستيعاب، ومما جاء فيه قوله: «هو أن توفي المعنى حظه من الجودة، وتعطيه نصيبه من الصحة، ثم لا تغادر معنى يكون فيه تمامه إلا تورده، أو لفظا يكون فيه توكيده إلا تذكره»[1].

وانتهى الأمر إلى ابن رشيق، فكان أن عقد بابا للتتميم، واستعان، في شرحه، بمفردات دالة على معاني التكميل والاحتراس، يقول في تعريف التتميم: «وهو التمام أيضا، وبعضهم يسمي ضربا منه احتراسا واحتياطا، ومعنى التتميم أن يحاول الشاعر معنى، فلا يدع شيئا يتمم به حسنه إلا أورده، وأتى به إما

١- «الصناعتين»، ص: ٤٠٤.

مبالغة وإما احتياطا واحتراسا من التقصير»[1].

وجعل من التتميم قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[2]، لأن «على حبه» تتميم ومبالغة في وصف حال المؤمنين مع الصدقة.

كما أن قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾[3] يدخل في هذا الباب، باعتبار أن «وهو مؤمن» تتمم الصفات التي يتعين التحلي بها لدخول الجنة.

وقال السيوطي عن التكميل إنه «يسمى بالاحتراس»[4].

وقد التفت شراح «التلخيص» إلى جانب من هذا المشترك المفهومي بين تلك الفنون، فجعلوا الاحتراس من الإطناب، ومعلوم أن الإطناب يمثل اتساعا في المعنى وإطالة واستيعابا.

وجعل السيوطي التتميم من أنواع الإطناب[5]، وبعدما أورد أحمد مطلوب مختلف التعريفات المهتمة بفن الاحتراس، ختم سرده قائلا: «فالاحتراس عند هؤلاء هو التكميل»[6].

وإذا كان محقق كتاب ابن النقيب قد انتقده في القسم الثاني من أقسام التذييل[7]، وألحقه بالتجنيس، فإن قسمه الأول يلحق بمحور الاستيعاب، ويبقى مصطلح «التذييل» متمحضا للدلالة العروضية، درءا للاضطراب أثناء

١- «العمدة»، ج/١،ص: ٦٤٥.

٢- سورة الإنسان/٨.

٣- سورة غافر/٤٠.

٤- «معترك الأقران» ،ج/١،ص: ٢٧٩.

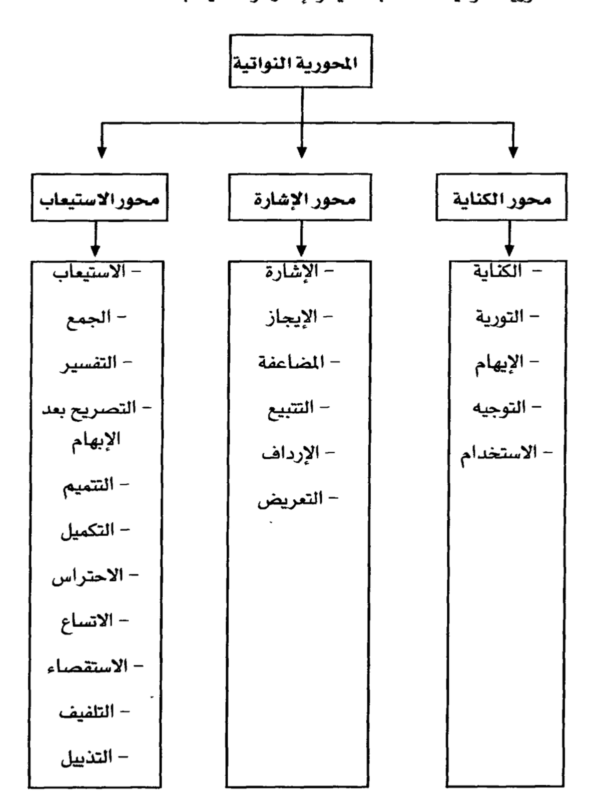
٥- «نفسه»، ص: ٣٦٩، وانظر «الإتقان» ص: ٤١.

٦- «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٤١.

٧- سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث الاتجاه التصنيفي.

عملية التواصل المعرفي بين الباحثين.

وبحثا عن تلخيص مركز لما سبق إيراده مفصلا، نقدم الجدول الآتي للمحورية النواتية المتعلقة بالكناية والإشارة والاستيعاب:



ونضيف إليها «محور التناسب» كما أنجزه د. أحمد أبو زيد، كما يمكن إدراج مختلف الفنون التي لها علاقة بالبعد الصوتي والموسيقي ضمن محور «البديع الإيقاعي»، مثل الفواصل، والجناس، والمشاكلة، لكن الحذر من أن يظن بأنها تختص بالجانب الموسيقي فقط، فنقع في الدور والعود إلى أصل الإشكال المنقود، وهو ما يعارض أساس هذه الدراسة، وقد يكر عليها بالنقد والنقض، قلت إن الحذر من ذلك دفعنا إلى إيثار عدم البث في هذا الموضوع، وتجنب القول في المحور الإيقاعي الذي اقترحه أستاذنا، د. أحمد أبوزيد، لأن الأمر، بنظرنا المتواضع، يحتاج إلى مزيد من تأمل، وعسى أن تتضافر الجهود في هذا الاتجاه، فما اجتمعت أمتي على ضلالة، كما يقول سيد المرسلين.

ونشير، أخيرا، إلى أن المنهجية المحورية لا تختص بالبلاغة العربية فقط، بل إن الدراسات الغربية المعاصرة تسعى إلى إنجازها بخصوص البلاغة الغربية التي أثقلت، هي الأخرى، بكثير من التصنيفات والتفريعات والتشقيقات التي لا تقتضي دراسة الخطاب، في بعده الفني والجمالي، التوقف عندها. فقد لاحظ الناقد الفرنسي «رولان بارث» بأن البلاغة الغربية تعيش «سعارا تصنيفيا»، وذلك أن «مانسميه بمصطلح شامل «الوجوه البلاغية» قد كان لمدة قرون ومازال حتى اليوم موضوعا لسعار حقيقي للتقسيم، غير مبال بالسخريات التي انبثقت من ذلك مبكرا، وهذه الوجوه البلاغية يبدو أنه لا يمكننا فعل أي شيء غير تسميتها وتقسيمها، فهناك مئات من المصطلحات،... وهناك عشرات من الترسيمات... فلماذا هذا الهيجان في التقطيع، في التسمية...»[1].

وارتأى أن مختلف تلك الوجوه ترتد إلى مجموعتين كبيرتين، وهما: مجموعة

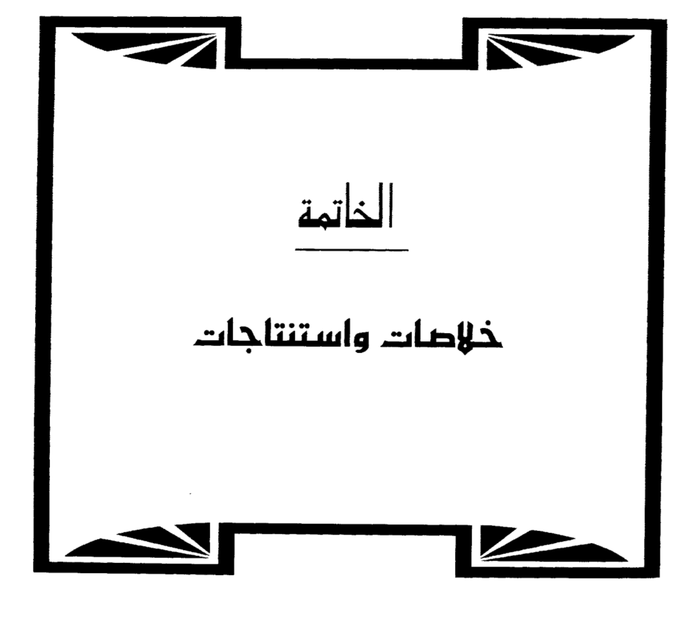
١- رولان بارث: «قراءة جديدة للبلاغة القديمة»، ترجمة عمر أوكان، دار إفريقيا الشرق المغرب ط١، ١٩٩٤، ص: ٧٦.

المترادفات أو المتجاورات، ومجموعة الترصيفات.

ويمكن أن يدرج ضمن المجموعة الأولى فنون بلاغية مثل الاستعارة والكناية والمبالغة... في حين تستقل المجموعة الثانية بالالتفات والإبطاء والاختصار والحذف والإطناب والتكرار والطباق والعكس وغيرها[1].

غير أن التطور المعرفي والنقدي في أوربا ساق إلى «موت البلاغة» وإحلال الأسلوبية ثم البنيوية ثم السيميائيات محلها، ونحن لا نريد للتراث البلاغي أن يعرف هذا المصير، خاصة إذا كان له تعلق بإدراك أسلوب الخطاب القرآني، فرعايته واجبة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولأن رعايته واجبة، فإن إصلاح أمره أوجب، وهو ما سعت هذه الدراسة إلى أن تسهم، اقتداء بتوجيهات وجهود المهتمين بالموضوع، في لفت الانتباه إليه... والله الموفق.

١- المرجع نفسه، ص: ١١٥.



الخاتمة

خلاصات واستنتاجات

اختار البحث، نتيجة إحكام منهجي ومعرفي، أن يلج موضوع بديع القرآن في مستويين متوازيين، مستوى تاريخي، وآخر نقدي، وذلك لأن إحكام الأول مقدمة للنظر في الثاني، ولأن التاريخ أصل، والنقد فرع عنه.

وقد أبانت فصول البحث عن زخم هائل من القضايا والموضوعات التي يثيرها بديع القرآن، سواء في نشأته الأولى، أو في تخلقه مرحلة بعد أخرى، إلى أن استوى على سوقه، وشهد منعطفاته التي أثرت موضوعه ومنهجه بالمصطلحات والفنون والنكت.

وإذا كان الهدف من وراء هذه السياحة لفت الانتباه إلى ضرورة إصلاح بديع القرآن، مما دلت عليه مباحث الأطروحة وفقراتها، فإني أقدم، في هذه الخاتمة، خلاصة لأهم الملحوظات والأحكام والاستنتاجات التي توصل إليها البحث، راجيا من الله تعالى أن تكون لبنة في صرح ترفع قواعده حلقات علمية، ومجموعات بحث، ويسهم في بنائه أساتذة مختصون في علوم القرآن والفكر الإسلامي والبلاغة والأسلوبية والمناهج النقدية المعاصرة.

- إذا كانت الدراسات التاريخية للبلاغة العربية قد حققت نتائج إيجابية، إذ ضبطت المفاهيم، وعرضت لها في سياقها التاريخي، فإن البحث اختار أن يؤرخ لبديع القرآن وفق نظرة مغايرة تلامس خصائص المنهج المتبع عند كل بلاغي أو مفسر، وتبحث في الرؤية المنهجية لديه. فليس الهدف أن نعرف من السابق واللاحق في دراسة بديع القرآن، وإن كان لهذه الخطة فوائد إيجابية، كما أنه ليس من شأن الوارد لهذا العلم أن يبحث في الأثر الفكري والمذهبي في إنتاج البلاغيين والمفسرين بخصوص بديع القرآن، وإنما يجدر تصنيف عطاء الأقدمين وفق خصائص منهجية تلقي الضوء على ما يميز هذا الاتجاه

عن غيره، ويمنحه التفرد عن سواه.

هكذا، أمكن تقسيم الجهود البديعية في دراسة الخطاب القرآني إلى الاتجاهات الآتية:

ا - الإحساس التذوقي: ويمثل البدايات الأولى لدراسة بديع القرآن، وذلك أن العديد من الآيات القرآنية احتضنت أصول الاصطلاح البديعي مثل: «البيان»، و «الفاصلة»، و«التشابه»، و«المثل». كما أن أقوال الرسول ﷺ وصحابته الكرام لامست جوانب في ذلك البديع، مثل «الإيجاز» و «المثل» و«الحسن». وجاءت أقوال بعض المشركين لتؤكد هذه الصفات والخصائص في البيان القرآني.

والهدف من الوقوف على مرحلة الإحساس التذوقي تأكيد حقيقة جوهرية، وهي أنه إذا كانت البدايات الأولى للشعر العربي ونقده مجهولة، فإن الأمر، مع بديع القرآن، معلوم البداية، محفوظ الأصول، وذلك لأنه ارتبط بالقرآن الكريم الداعي إلى حضارة التدوين.

وتنبني على هذه الحقيقة نتيجة حاسمة، وهي أن مرحلة الإحساس التذوقي، وما سيعقبها من مراحل واتجاهات، كفيلة بأن تمثل رصدا يقوم مقام الرد العلمي على من يربط نشأة البلاغة العربية وتطورها بالفكر اليوناني أو الفارسي أو الهندي.

ب - النظر المعرفي: وهو مستوى أسهمت في نشأته وإنضاجه ظواهر موضوعية، وقد شمل الاتجاهات الآتية:

■ الاتجاه الإدماجي الوظيفي: وهو منهج تجاوز بالبلاغة حدود الإشارات

والتعريفات المستقلة، وجعلها وسيلة من الوسائل المندمجة في تحليل الخطاب القرآني. وكان لهذا الاتجاه الفضل في تأصيل النظرة الأداتية للبلاغة، فهي ليست غاية يتم الاشتغال بمبادئها وقوانينها وقواعدها وفنونها، وإنما هي أداة يتوسل بها إلى فهم الخصائص البيانية للذكر الحكيم.

وقد جمعت الدراسة، في هذا الاتجاه، بين أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري، ورصدت، قدر المستطاع، جهود كل علم منهم، سواء في مجال الالتفات إلى المفهومات، أو في مجال الاصطلاح، أو في مستوى التحليل والتطبيق.

■ الاتجاه الإعجازي، ومرد هذه التسمية إلى أن أصحابه تأثروا بمناخ قضية الإعجاز وسره وتجلياته، بل إنهم قدموا التصميم الهندسي لذلك المناخ، وقد أسهم الرماني والجرجاني في هذا الاتجاه إسهاما ملحوظا، غير أن الإفادة المنهجية ترتد إلى الباقلاني الذي رفض أن يستقل البديع بأمر إدراك إعجاز القرآن. وكان ذلك منه خطوة في طريق محاصرة تيار آخذ في السيطرة والنفوذ، تيار التصنيف والتفريع والتقعيد. ومن هذه الزاوية الدقيقة، اعتبرت دراستنا جهود الباقلاني أحق بالاعتبار، وأولى بالاستحضار في مسيرة إصلاح بديع القرآن.

■ الاتجاه التصنيفي الصناعي: وهو اتجاه تأثر بالبيئة الحضارية التي نشأ فيها وترعرع، وإذا كان الإجماع منعقدا على أن البديع مجال خصب لإبداع الأدباء والشعراء فلتصنف المصنفات، ولتعقد الأبواب لإبراز كيف أن القرآن مشتمل على بديع الأدباء وأكثر، وحائز على أحسن ما ذكره لهم البلاغيون والنقاد.

- وخلصت الأطروحة إلى أن على إصلاح بديع القرآن أن يستند، إن هو أراد الخروج من أزماته، إلى نظرة الاتجاه الإدماجي الوظيفي من جهة، فيعتبر البديع مجرد أداة ووسيلة، ضمن وسائل أخرى، إلى غايات ومقاصد مباينة، ثم أن يثقف، من جهة ثانية، موقف الباقلاني، فلا يبالغ في الاتكاء على فنون البديع وحدها لإدراك أسرار البيان القرآني.

- وفي الدراسة النقدية لبديع القرآن، رصدت الدراسة طائفة من الأزمات في هذا الحقل العلمي المترامي، وعلى الرغم من تداخلها، فقد أمكن، بفضل الرؤية المنهجية المعتمدة، تصنيفها إلى أزمات آيلة إلى المنهج، وأخرى مرتدة إلى القضايا والفروع، وثالثة تختص بتداخل الحقول المعرفية.

- وكانت البداية بالقضايا والفروع، فاشتغل المبحث الأول فيها باختبار مجموعة من المصطلحات والمفاهيم والفنون التي تنتمي إلى حقل بديع القرآن، وتوصل بشأنها، بعد التمحيص والعرض وإجالة النظر، إلى أن شرط الاصطلاحية لا يتوفر في جزء كبير منها، فحكم عليها بضعف اصطلاحيتها، وبعدم قدرتها، بالتالي، على ولوج حلبة الاصطلاح، لتكون محيلة على مفاهيمها إحالة دقيقة وفق المعايير التي يشترطها علماء الاصطلاح، وفي مقدمتها الدلالة الخاصة، والوضوح، والدقة، والمناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، والاقتصادية في الصياغة، وشرط «المناسبة المقامية»، ونقصد به أن يكون الوصف لائقا بخطاب القرآن في جلاله وعظمته وتنزيهه، وهو شرط حاسم، إذ لو انتفى عن مصطلح ما، فلا يجديه أن يكون حائزا على جميع الشروط السالفة.

وتمثلت المفردات ذات الاصطلاحية الضعيفة في: «العنوان»، و «المذهب

الكلامي»، و «إلجام الخصم بالحجة»، و «تجاهل العارف»، و «التمزيج»، و«الاقتدار» و «الغزل» والتشبيب»، و «الإفراط في الصفة»، و «الائتلاف»، و «رد الأعجاز على الصدور».

- بالإضافة إلى غياب الاصطلاحية في مفردات أقحمت في حقل بديع القرآن، فإن بعضها الآخر يمثل تعسفا مفاهيميا لا يليق إسناده إلى خطاب القرآن المنزه عن الأوصاف القادحة.

ولم يكن حكمنا عليها بالتعسف راجعا إلى رغبة ذاتية لا تقيم وزنا للأقدمين، وإنما لأن بعضهم استعمل وصف «التعسف» ليسم مفردات وظفها بلاغيون آخرون، وهي غير لائقة بخطاب القرآن.

وقد تبين أن «المصطلحات» التي يبرز فيها داء التعسف في المفهوم هي: «الطاعة والعصيان»، و «الهزل الذي يراد به الجد»، و «والمزلزل»، و «الاطراد»، و «لزوم مالايلزم»، و«ما يقرأ من الجهتين»، و «النزاهة»، و «التفقير»، و«المخالفة»، و «المغالطة في الإلغاز».

وانتهت الأطروحة، بعد بسط القول في كل منها تحديدا وتمثيلا واستدلالا وتعليلا، إلى أنها متعسفة المفهوم، متكلفة الشواهد، مرجوحة الفائدة.

- وكشفت الدراسة، في مبحث ثان، عن طغيان النظرة الصبغية للبديع، وهي نزعة تفصل الفنون البديعية عن المعنى، وتجفف ينابيع العلاقة الدلالية التي تقتضي إيرادها داخل سياق دون آخر. وانتصر المبحث، في المقابل، إلى النظرة التعالقية التي تعتبر الخطاب وحدة جوهرية قائمة بامتزاج اللفظ والمعنى، وانصهارهما داخل سياق كلامي وأسلوبي واحد لا يغني أحدهما عن

الآخر، ولا يقوم طرف بأداء المعنى معزولا عن نظيره، سواء في الأذهان أو في الأعيان.

ولا شك أن للنظرة الصبغية أسبابا وعوامل، سعت الدراسة إلى تفصيل القول في بعضها، فانتهت إلى أن تعريف القوم لبديع القرآن أسهم، نفسه، في إذكاء النزعة الشكلية، وطغيان النظرة الزخرفية لفنونه، ثم إن تقسيم الكلام إلى لفظ ومعنى كان له دوره في ذلك المآل السلبي للبديع، دون أن نغفل دور فكرة «الجوهر» و «العرض»، تلك النبتة الغريبة، التي تسربت إلى جسم البلاغة عبر قنوات الفلسفة والكلام، فنتج عنها أن قسم الجمال في الخطاب إلى جوهر يتمثل في معانيه ودلالاته، ونسب العرض إلى المحسنات التي ترد عليه من طباق وجناس ومشاكلة وغيرها.

وقد قمنا باختبار مرجوحية النظرة الصبغية عبر الوقوف على التجليات التي تحضر فيها داخل خطاب البلاغيين والمفسرين، فظهر أن اعتماد ثنائية اللفظ والمعنى في تقسيم فنون البديع معنوية وأخرى لفظية شكلية يمثل أبرز تلك المظاهر والتجليات.

وقمنا برصد التناقض الحاصل بين البلاغيين حول تصنيفهم للفنون البديعية إلى لفظية ومعنوية، واستخلصنا جدولا يضم طائفة منها وقع بينهم، في تصنيفها، خلاف كبير، وهي: «الاطراد»، و «العكس، و «التهذيب»، و «الطباق»، و «المقابلة»، و «اللف والنشر»، و «الخيف»، و «التورية»، و«التفويف» و «الاستطراد»، و «تجاهل العارف»، و «التجريد»، و «التطريز»، و «المشاكلة».

ومن أبرز مظاهر النظرة الصبغية لبديع القرآن، طغيان النظرة المقياسية

التي تحلل الظواهر وفق معيار عددي أو مكاني، فتفرق بين الأساليب انطلاقا من حجم المفردات أو موقعية ورودها، فإذا كان عددها اثنين، فهي فن، وإذا تجاوزه إلى عدد آخر أصبحت فنا جديدا له مصطلحه المعين له.

وإذا كانت الكلمة في بداية التركيب، فهي تنتمي إلى فن، أما إذا وردت في وسطه أو في ختامه، فهي إلى فن آخر أحق بالانتماء.

وقد حكموا هذا المقياس الكمي العددي في التفريق بين العديد من الفنون والأنواع، منها: «رد العجز على الصدر»، و «التفويف»، و «التطريز»، و«المطابقة»، و«المقابلة».

- ولم تكن الأزمات الآيلة إلى الفروع والقضايا وحدها التي عطلت مسيرة بديع القرآن، وإنما انضافت إليها أزمة منهجية تمثلت في اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم الذي يدل عليه ويعينه في حلبة الاصطلاح، وتداول المفاهيم.

وخلص الفصل المتعلق برصد هذه الأزمة إلى إبراز مستويين مختلفين لها، يتمثل المستوى الأول في تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، ويختص الثاني ببسط القول في تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد.

وكلا المستويين يمثل خروجا عن شرعة الاصطلاح، ومنهجية تداول المفاهيم، إذ كيف يتحقق تواصل علمي سليم، إذا كان المهتمون يوظفون مصطلحات لها أكثر من مفهوم، أو يستعملون مفهومات متباينة، ويحيلون إليها بمصطلح واحد.

ومن أجل ألا يظل الكلام نظريا، فقد قدم البحث مجموعة من المفاهيم

التي صار لها، عند البديعيين، أكثر من مصطلح، مثل: «تجاهل العارف»، و «الجناس»، و «الطباق»، و«تأكيد المدح بما يشبه الذم»، و «الفاصلة»، و«التصريف»، و «الالتفات»، و «التورية»، و «الإرصاد».

- كما عرض لمجموعة من المصطلحات التي ألحق بها البلاغيون أكثر من مفهوم، معرضين عن مقتضيات القاعدة الاصطلاحية التي تنص على أن يكون لكل مفهوم مصطلح خاص، ولكل مصطلح مفهوم معين، درءاً للتداخل، وتجنبا للاضطراب أثناء التواصل المعرفي.

واستشهد البحث على ذلك بمصطلحات، مثل: «المطابق»، و «التضمين»، و «الاستطراد»، و «جمع المؤتلفة والمختلفة»، و «التعليل»، و «حسن التعليل»، و«التوجيه»، و «الموازنة».

ولم يقتصر الاستشهاد على هذا الرصد، بل حرص على أن يقوم العوامل الكامنة خلف اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم، واهتدى البحث إلى ستة أسباب حاسمة، نلخصها في العناصر الآتية:

١ - اتساع الرقعة الجغرافية بين العلماء، وندرة التواصل العلمي السريع الهادف إلى توحيد المصطلحات وتصنيف المفاهيم.

٢ - كثرة العلماء المتواردين على علم البديع، ومن شأن الكثرة أن توقع في الخلاف والاختلاف والإكثار.

٣ - مرونة الفنون البديعية، واعتمادها على الذوق استخراجا وملاحظة وتحليلا، دون الاستناد إلى المعايير النقدية الخارجية.

٤ – تداخل العديد من الفنون والمباحث البديعية، وغموض الحدود الفاصلة بين أساليبها، وقد كانت هذه الوضعية دافعة لجل البلاغيين إلى الإسهام في إصلاح مجاله، يقول العلوي اليمني عن إيجابيات مصنفه «الطراز»: «وأرجو أن يكون كتابي هذا متميزا عن سائر الكتب المصنفة في هذا العلم بأمرين: أحدهما اختصاصه بالترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، .. وثانيهما اشتماله على التسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب. لأن مباحث هذا العلم في غاية الدقة، وأسراره في غاية الغموض. فهو أحوج العلوم إلى الإيضاح والبيان، وأولاها بالفحص والإتقان»(١).

٥ – الرغبة النفسية لدى البلاغيين في أن يهتدي الواحد منهم إلى أكثر مما اهتدى إليه غيره في مجال رصد الفنون، ووضع اليد على أنواعها ودقائقها.

٦ – أثر القاعدة الاصطلاحية: «لامشاحة في الاصطلاح» في فتح باب الاجتهاد الاصطلاحي، فكان أن حرص كل بلاغي على أن يتفرد بالتلقيب من جهة، وينقد صنيع غيره من جهة ثانية.

وكل سبب من الأسباب السالفة كفيل، بمفرده، بأن يوقع بديع القرآن في الاضطراب المفاهيمي، والتباين الاصطلاحي.

– ومن الأزمات المنهجية التي وقف عندها البحث ظاهرة التكلف الاستنباطي التي أغرم بها بعض البلاغيين أمثال ابن أبي الإصبع، وهي ظاهرة تحيل الآية الواحدة إلى «فسيفساء» من الفنون البديعية قد تصل إلى أزيد من عشرين فنا، فتتحول الآية إلى شاهد على وجود تلك «الفنون»، ويتلاشى معناها، وينضب، في ظل، أو في جحيم، اللهاث خلف اقتناص أكبر قدر وأوفر عدد من

---

١ – «الطراز»، ج: ١/٦

الأساليب البديعية.

وانتهت الأطروحة، في هذا السياق، إلى الدعوة إلى ضرورة إحكام أصول الفنون، ثم إلحاق الشواهد القريبة بها، لأنه لابد أن يوجد تقاطع بين هذا الفن وذلك. ولعل اعتماد هذه المنهجية كفيل بإنقاذ بديع القرآن من ظواهر التكلف في استنباط الكم الهائل من الفنون من خلال تحليل الآية الواحدة.

- وهناك أزمة منهجية أخرى، تمثلت في تسمية الفن البديعي باسم غاياته ووظائفه، ويأتي الحكم على هذه الظاهرة بأنها أزمة من كونها لا تنتبه إلى أن تسمية الفن باسم غايته ووظيفته موهم للمتلقي باختصاصه بتلك الغاية، وموقع له في مظنة اعتقاد أنه الوحيد الذي يؤدي تلك الوظيفة، وقد بينت الأطروحة، بالدليل، أن ذلك غير سليم، مادام حقل البلاغة يستوعب فنونا تشترك في تأدية غايات مماثلة.

ولا مخرج من هذه الأزمة إلا بتجنب تسمية الفن باسم غايته، واللجوء إلى منافذ أخرى كالمشابهة والمناسبة والجزئية، وغيرها من العلاقات الناظمة لثنائية المفردة/ المصطلح والمفهوم الاصطلاحي.

ومن المصطلحات التي وقفت عليها الدراسة، وقد مال أصحابها جهة التلقيب بالغاية والوظيفة، نجد: «خذلان المخاطب»، و «الشماتة»، و «التهكم»، و «التنديد»، و «حسن البيان»، و «التنكيت».

وإن نقدنا لها يتحكم فيه دفع الخلط الذي من شأنه أن يوهم اختصاص تلك الفنون بغاياتها، فتم النظر إلى تلك الأسامي باعتبارها غايات للخطاب، وليست أساليب فنية فيه.

- أما الأزمات الآيلة إلى تداخل الحقول المعرفية، فقد نتجت بفعل تعدد اشتغالات البلاغيين، فهم مختصون بشؤون البلاغة والبيان، ولهم سهم وافر في التفسير والمنطق والكلام، ومنهم من كان مشتغلا بنقد الشعر، ومن شأن هذا الأفق الواسع لثقافتهم أن ينتج عنه تأثر مباحث كل علم بقضايا غيره من العلوم وفنونه ومناهجه ومصطلحاته.

وانتهى ذلك إلى أن ورث حقل بديع القرآن ركاما من الفنون والمباحث، تسربت إليه من علم التفسير والمنطق والكلام والنقد، وبرهنت الدراسة على أن حقها أن ترتد إلى مصادرها الأصلية، وأن تنقطع صلتها المتكلفة ببديع القرآن.

■ فمن المفاهيم والمصطلحات التي تسربت إلى حقل البديع القرآني من قبل علم الجدل والكلام والمنطق، نجد: «القول بالموجب»، و «الهدم»، و «الاستدراج»، و «المذهب الكلامي»، و«التعليل»، و «الإلجاء»، و «التسليم»، و «النفي والإثبات»، و «نفي الشيء بإيجابه»، و «حصر الجزئي وإلحاقه بالكلي».

بل إن أثر المنطق والكلام امتد ليمثل نسقية في الإجراء والتحليل، أبعدت النسقية البيانية، لتؤسس لنسقية منطقية انتهجت سبيل الاستنتاج بدل الاستقراء، فأفادت من هذا الجانب، غير أنها أقحمت مصطلحات فلسفية، وتعاملت من الخطاب باعتباره ركاما من القضايا المجردة ذات الطبيعة

العقلية القائمة على المقدمات والنتائج، والمقتضية للتحديد والتقعيد[1]، فنضب، نتيجة ذلك، معين الشعور بجمال النصوص وقوتها البيانية.

■ ومن المفاهيم والمصطلحات التي انتهت إلى بديع القرآن من علم التفسير، وقفت الدراسة على: «الاقتناص»، و «المدرج»، و «المواربة»، و «التوجيه»، و«الاستخدام»، و «الاعتذار»، و «عتاب المرء نفسه»، و «المحتمل الضدين»، و«النوادر»، و «العنوان»، و «الإسجال بعد المغالطة». واعتبرتها، استنادا إلى الدليل المنهجي، أحق بالانتماء إلى علم التفسير، نظرا لتعلقها بقضاياه ومباحثه.

■ ومن المصطلحات والفنون التي انتقلت إلى بديع القرآن من حقل علم الشعر والنقد، عرضت الدراسة لـ: «الموازنة»، و «الاتباع»، و «السلخ والمسخ»، و«سلامة الاختراع من الاتباع»، و «التهذيب»، و «المخالفة»، و «المناقضة».

– واستجابة للمبدأ العلمي والتربوي الذي ينص على مرجوحية الاشتغال بما ليس تحته عمل، أو العكوف على ما لا تعقبه فائدة، فقد حرص البحث على أن يقترح خطاطة أولية لإصلاح بديع القرآن حتى لا يكون النقد ترفا كلاميا. وقد اختص الفصل الرابع من القسم الثالث ببسط خصائص المنهجية

١- الغريب أن بعض الدارسين يعتبر انتقاد النسقية المنطقية في الدراسة البلاغية إهدارا لجزء كبير من التراث البلاغي العربي، وهو ما ذهب إليه أستاذ معاصر في تقويمه لجهود أمين الخولي في تجديد البلاغة العربية. ومن المعلوم أن مكونا جوهريا في خطاب أمين الخولي يتصل برفض الأثر المنطقي الفلسفي على البلاغة العربية.
(انظر: د. عبدالجليل هنوش: «تأملات في تجديد البلاغة» مقال منشور بمجلة: «حوليات كليات اللغة العربية» الصادرة عن كلية اللغة العربية بمراكش، عدد: ٩، ١٩٩٧، ص: ١٣٠.)

البيانية التي تقدمها الأطروحة منهاجا لإصلاح أوضاع بديع القرآن. وهي خصائص ترتد إلى الاعتبارات الآتية:

١ - شرطية التدبر الذوقي البياني، فقد أنزل القرآن ليتدبر، مقدمة إلى التمثل والاستيعاب والتنفيذ، ولم يتخذ، هدفا له، أن يتحول إلى شواهد للقواعد البديعية الجافة، ودليل على مشروعية القول بها.

إن شرطية التدبر الذوقي البياني تعيد الأمر إلى وضعه الطبيعي، أي أنها تجعل الوسائل وسائل، والغايات غايات، ولا تخلط مواقعها، أو تقلب العلاقة بينهما.

٢ - الاقتضاء المعنوي للفن البديعي، فليس الأسلوب زخرفا أو قشرة ترد بعد اكتمال المعنى، بل إنها محدد أساسي من محدداته.

٣ - تمثل البنية الكلية للخطاب، وفي ذلك إنهاء للتصور الذي ينظر إلى البديع باعتباره أداة لتحليل الجملة والبيت، وتأسيس لنظر جديد يقوم على أن البديع هو بلاغة النص والسورة إن صح التعبير.

٤ - إطلاق البلاغة والبديع بمفهوم واحد يقوم على علاقة الترادف لا التضمن، وذلك من أجل القضاء على عهد سابق كان البديع يمثل، فيه، جزءا من البلاغة، وقسما من أقسامها، واستنبات وعي جديد، ألفينا أصوله عند رواد البلاغة العربية، يقوم على أن البديع يرد، في خطابهم النقدي، مرادفا للبلاغة، ومتماهيا معها في الدلالة.

- إلا أن أهم خاصية للمنهجية البيانية تكمن في اعتمادها منهجية الأصول والمحاور طريقا للخروج بالبديع القرآني إلى آفاق الاقتصاد الاصطلاحي

والتمايز الدلالي.

وتقوم المنهجية الأولى على إعمال الفنون البديعية، وإهمال الفروع التي أنتجتها حركة البحث البلاغي عبر عصورها الطويلة، خاصة إذا كانت تلك الأصول تغني، بقوتها، عن الفروع الحادثة.

أما منهجية المحاور، فتقوم على جمع شتات مختلف تلك الفنون البديعية التي امتلأت بها كتب الأقدمين، وإدراك الرابط الدلالي والمفهومي بينها، ثم سلكها داخل إطار عام مستوعب لتفاصيلها وجزئياتها.

واهتداء بالمنهجيات المحورية التي اقترحها كل من د. تمام حسان، ود. أحمد أبوزيد، ود. الشحات أبو ستيت، قدمت الأطروحة «محورية نواتية»، ومثلت لها بثلاثة نماذج، استوعب كل منها طائفة من الفنون التي تدرس، عادة، منفصلة عن بعضها البعض. وقد لوحظ في الجمع بينها تقاطعها في العديد من المقومات والخصائص.

هكذا، تم الاهتداء إلى المحوريات النواتية الآتية:

١ - محور الكناية: ويشمل فنونا بديعية يلاحظ فيها اشتراكها في مقوم الإيحاء وازدواجية الدلالة، مثل: «الكناية»، و«التورية»، و«الإيهام»، و«التوجيه»، و «الاستخدام».

٢ - محور الإشارة: ويضم فنونا وأساليب تكثيفية موجزة للدلالة على معاني متعددة، مثل: «الإشارة»، و «الإيجاز»، و «المضاعفة»، و «الإرداف»، و«التعريض».

٣ - محور الاستيعاب: وتشترك الفنون المتصلة به في الإحاطة بالمعنى، وإحكام الدلالة في أبعادها المختلفة، تحقيقا للوضوح والجمع، مثل: «الاستيعاب»، و«الجمع»، و «التقسيم»، و «التفسير»، و «التصريح بعد الإيهام»، و«التتميم»، و«التكميل»، و «الاحتراس»، و«الاستقصاء»، و «التلفيف»، و «التذييل».

والمقصد الأعمق لهذه المنهجية هو أن نصل ببديع القرآن إلى مستوى يقل فيه ركام المصطلحات والفنون، ويتحقق فيه الاقتصاد المصطلحي المنشود، مادامت بعض فنونه وأساليبه تشبه نظائرها في المفهوم والتحديد، بل وتماثلها في الشواهد والنماذج.

إن الرحلة السابقة في خريطة البديع القرآني وضعت أصولا وموازين تحتكم إليها جزئياته وفنونه وأساليبه، وقد ظهر أن معظم ما ينسب إليه، ويقحم في دائرته إنما حقه أن يظل خارج حقله الدراسي، إما لأنه ضعيف الاصطلاحية، أو متعسف المفهوم، وإما لأنه يعيش اضطرابا في العلاقة المنهجية والتصورية بين المفهوم والمصطلح، وإما لأنه قائم على الفصل التعسفي بين لفظ الأسلوب ومعناه، وإما لأن فنونه ومباحثه مستجلبة من حقول معرفية أخرى، والواجب أن ترتد إلى أصولها، وتعود إلى مواطنها، فهي أجدر باحتضانها، مثل علم الكلام والمنطق والجدل، وعلم التفسير، وعلم الشعر والنقد.

وقد آثرت الدراسة أن تشفع النظر بالتحقيق، وتمزج بين التنظير والتطبيق، وتقدم الدليل على كل دعوى تدعيها، هاديها، في مسلكها، الحرص العميق على أن يظل البديع أداة فعالة لاكتناه أسرار البيان القرآني، وفاء للعلماء الرواد الذين صرفوا جهودهم في التأصيل له، ورعاية مباحثه، وإنضاج قضاياه، حتى

تمكن الأجيال من الأدوات الكفيلة بأن يظل القرآن غضا في قلوبها وعقولها، استجابة لأمر التدبر المتكرر في البيان الكريم.

ولا يعني هذا انغلاق أمر البديع على ما أنتجه الأقدمون، بل إن المنهجية المقترحة قادرة على أن تستوعب بداخلها العناصر الفعالة في مناهج التحليل المعاصرة، وهنا، تجدر الإشارة إلى أن ساحة التجديد تعرف، في ثقافتنا المعاصرة، اتجاهين مختلفين:

– اتجاه يروم تجديد البلاغة من خارج أطرها المرجعية والتصورية، وذلك بإحلال الأطر والمرجعيات الغربية محل الأطر العربية الإسلامية، وقد يكون في ذلك تجاوز جذري للبلاغة.

– اتجاه يدعو إلى إصلاح البلاغة وتجديدها من داخل أطرها المعرفية والمنهجية والمصطلحية.

ولم يكن لهذه الأطروحة أن تحيد عن سبيل الاتجاه الثاني، إيمانا منها بأن التجديد، كما يقول محمود شاكر، لا يتم إلا بحوار ذكي بين المجدد وثقافته التي نشأ فيها وانغرس ثاريخه في تاريخها، وإلا كان التجديد دعوى بلا دليل. إن التجديد «حركة دائبة في داخل ثقافة متكاملة، يتولاها الذين يتحركون في داخلها كاملة حركة دائبة، عمادها الخبرة والتذوق والإحساس المرهف بالخطر، عند الإقدام على القطع والوصل، وعند التهجم على الحل والربط، فإذا فقد هذا كله، كان القطع والحل سلاحا قاتلا مدمرا للأمة ولثقافتها..»[1].

١– «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، ص: ٢٣٢ – ٢٣٣.

ومخافة الوقوع في مغبة التدمير، فقد لاذت الأطروحة بأصول المنهجية البيانية، واستندت إلى آراء لعلماء معتبرين، وارتاحت إلى سياسة تقديم الدليل، وانتهجت، أولا وأخيرا، سبيل الإصلاح الداخلي لحقل بديع القرآن ليكون البناء منسجم اللبنات، متناسق الخطوات. والله الموفق للفلاح.





فهرس المصادر والمراجع

١ - المؤلفات:

أ - باللغة العربية

(أ)

- **أبجديات البحث في العلوم الشرعية:**

فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: ١، ١٩٩٧.

- **ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية:**

د. محمد رمضان الجربي، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ليبيا، ط ١، ١٩٨٤.

- **الإتقان في علوم القرآن:**

السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١٩٨٨.

- **أثر القرآن في تطور النقد العربي:**

د. زغلول سلام.

- **الإحكام في أصول الأحكام:**

سيف الدين علي بن محمد الآمدي، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨١.

- **الأدب وفنونه:**

د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، ط: ٦، ١٩٧٦.

- **أسرار البلاغة:**

عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ١، ١٩٩١.

- **الأسس اللغوية لعلم المصطلح:**

د. فهمي حجازي، مكتبة غريب، مصر. ط:١٩٩٣.

- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية:

د. حسن طبل، ط: ١٩٩٠.

- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز:

العز بن عبدالسلام، دار الحديث، القاهرة. (بدون)

- الأصول: دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي:

د. تمام حسان، دار الثقافة، البيضاء، ط: ١، ١٩٨١.

- أصول الفقه الإسلامي:

د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٩٨٦.

- الأعلام:

خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٧٩.

- إعجاز القرآن:

الإمام الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط: ٣، ١٩٧٨.

- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة:

د. منير سلطان، منشأة المعارف، الأسكندرية، ط ٣، ١٩٨٦.

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية:

مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٩، ١٩٧٣.

- الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق:

د. عائشة عبدالرحمن، مطبعة المعارف، مصر، (بدون)

- الإعجاز القرآني: وجوهه وأسراره:

د. عبدالغني محمد سعد بركة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩.

- الإكسير في علم التفسير:

سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق عبد القادر حسن، مكتبة الآداب، القاهرة.

- **إنباه الرواة إلى أنباه النحاة:**

الوزير جمال الدين أبو الحسن القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الفكر العربية، القاهرة، ط: ١٩٨٦.

- **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال:**

ابن المنير الإسكندري، على هامش الكشاف، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٧٧.

- **الإيضاح في علوم البلاغة:**

الخطيب القزويني، تحقيق: د. محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط: ٣، ١٩٩٢.

- **الإيمان:**

ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٣، ١٤٠١هـ.

(ب)

- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع:**

محمد علي الشوكاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ط: ١، ١٣٤٨هـ.

- **البديع:**

ابن المعتز، تحقيق: اغناطيوس كراتشقوفسكي، (بدون).

- **البديع في التراث النقدي والبلاغي:**

د. محمد الحجوي (بدون)

- **البديع في ضوء أساليب القرآن:**

د. عبدالفتاح لاشين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط: ١٩٨٦.

- **بديع القرآن:**

ابن أبي الإصبع، تحقيق: محمد حنفي شرف، نهضة مصر، القاهرة، (بدون).

- **البديع: المصطلح والقيمة:**

د. عبدالواحد علام، مكتبة الشباب، مصر، ط: ١٩٩٠.

- **بدائع الفوائد:**

دار الكتاب العربي، بيروت.

- **براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور:**

د. بدري عبدالجليل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤.

- **البرهان في توجيه متشابه القرآن:**

الكرماني، تحقيق عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١، ١٩٨٦.

- **البرهان في علوم القرآن:**

الإمام الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبرهيم، دار الفكر، بيروت، ط:٣، ١٩٨٠.

- **بصائر ذوي التميز في لطائف الكتاب العزيز:**

الفيروز آبادي. تحقيق محمد علي النجار. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. ط: ١٣٩٣هـ.

- **البلاغة بين عهدين:**

د. محمد نايل أحمد. دار الفكر العربي. ط١٩٩٤.

- **البلاغة تطور وتاريخ:**

شوقي ضيف. دار المعارف. مصر.

- **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية**

د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨.

- **بنية العقل العربي:**

د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط: ١، ١٩٨٦.

- **بيان إعجاز القرآن: (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)**

أبو سليمان الخطابي، دار المعارف، مصر، ط ٤، ١٩٩١.

- **البيان العربي:**

د. بدوي طبانة. مكتبة الأنجلو المصرية. ط ٣. ١٩٦٢.

- **البيان والتبيين:**

الجاحظ. تحقيق: عبدالسلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ٣. ١٩٦٨.

(ت)

- **تاج العروس من جواهر القاموس:**

الإمام محمد مرتضي الزبيدي، تحقيق: جماعة من الباحثين، مطبعة حكومة الكويت، ط: ١٩٦٥ - ١٩٨٥.

- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب:**

طه إبراهيم، دار الحكمة، بيروت (بدون).

- **تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري:**

د. محمد زغلول سلام. دار المعارف. مصر. ط: ١٩٦٤.

- **تأويل مشكل القرآن:**

ابن قتيبة. تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، ط ٣، ١٩٨١.

- **التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن:**

ابن الزملكاني، تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط: ١، ١٩٦٥.

- **التبيان في علم المعاني والبديع والبيان:**

شرف الدين بن محمد الطيبي. تحقيق، د. هادي عطية مطر الهلالي. عالم الكتب، بيروت. ط١. ١٩٨٧.

- **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه:**

د. عمر فروخ. دار الباحث. بيروت. ط ١. ١٩٨٠.

- **تحرير التحبير:**

ابن أبي الإصبع. تحقيق، د. حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (بدون).

- **التركيب اللغوي للأدب: بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا:**

د. لطفي عبدالبديع. ط ١. (بدون).

- **التعريفات:**

علي الجرجاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي. ط ١، ١٩٩٢.

- **تفسير البحر المحيط:**

أبو حيان الأندلسي، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض، (بدون).

- **تفسير التحرير والتنوير:**

الطاهر بن عاشور، دار السحنون للنشر والتوزيع، تونس، (بدون).

تفسير غريب القرآن:

ابن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت ط: ١٩٧٨.

- **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس:**

حمادي صمود، المطبعة الرسمية، تونس، ط: ١٩٨١.

- **التلقي والتأويل:**

د. محمد مفتاح. المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ١ ١٩٩٤.

- **التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم الصوتي والمعنوي:**

د. أحمد أبوزيد. منشورات كلية الآدب والعلوم الإنسانية. الرباط. ط١، ١٩٩٢.

(ج)

- **الجامع لأحكام القرآن:**

الإمام القرطبي، تصحيح: أحمد عبدالعليم البردوني. (بدون).

- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:**

الإمام الطبري. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٩٩٢.

- **جامع العبارات في تحقيق الاستعارات:**

أحمد مصطفى الطرودي التونسي، تحقيق: د. محمد رمضان الجربي، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، ط: ١، ١٩٨٦.

- **جمهرة أشعار العرب:**

أبوزيد القرشي. تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ط: ١٩٨١.

(ح)

- **حاشية الدسوقي على شرح السعد:**

الدسوقي ضمن شروح التلخيص، دار السرور، بيروت، (بدون).

- **حسن التعليل: تاريخ ودراسة:**

د. لطفي السيد صالح قنديل، القاهرة، ط:١، ١٩٨٣.

(خ)

- **خصائص التعبير القرآني:**

د. عبدالعظيم المطعني، مكتبة وهبة مصر، القاهرة، ط: ١٩٩٢.

(د)

- **دراسات تاريخية:**

د. عماد الدين خليل. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١: ١٩٨٣.

- **دراسات في علم البديع:**

د. أحمد محمد علي (عبده زايد) مطبعة الأمانة. مصر. ط١: ١٩٨٦.

- **دراسات منهجية في علم البديع:**
د. الشحات محمد أبو ستيت، دار خفاجي للطباعة والنشر، مصر، ط١، ١٩٩٤.
- **ديوان أبي الأسود الدؤلي:**
تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة، بغداد، ط: ١٩٦٤.
- **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي:**
تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٤.
- **ديوان أبي القاسم البستي:**
تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق، ط: ١٩٨٩.
- **ديوان ذي الرمة:**
تحقيق: بشير بموت، المكتبة الأهلية، بيروت، (بدون).
- **ديوان جرير:**
دار صادر، بيروت، ط: ١٩٦٠.
- **ديوان حسان بن ثابت:**
تحقيق: وليد عرفات، أمناء سلسلة جب التذكارية، ط: ١٩٧١.
- **ديوان زهير بن أبي سلمى:**
شرح وتحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، (بدون).
- **ديوان الشماخ بن ضرار:**
تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٨.
- **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات:**
شرح وتحقيق: محمد يوسف، نجم، دار صادر، بيروت، ط: ١٩٥٨.
- **ديوان عروة بشرح ابن السكيت:**
تحقيق: إبراهيم الأعرابي، مكتبة صادر، بيروت، ط: ١٩٥٢.

- **ديوان عمر بن أبي ربيعة:**
ابن السكيت، تحقيق: عبدالمعين الملوحي، وزارة الثقافة، سوريا، ط: ١٩٦٦.
- **ديوان امرئ القيس:**
تحقيق: د. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ٤، ١٩٨٤.
- **ديوان مجنون ليلي:**
تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، مكتبة مصر للطباعة (بدون).
- **ديوان النابغة الذبياني:**
تحقيق: د. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٧.

(ر)

- **الرسالة:**
الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، (بدون).
- **الرسالة الشافية في الإعجاز:**
عبدالقاهر الجرجاني ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز. (مذكور).

(س)

- **سر الفصاحة:**
ابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، ط: ١٩٣٢.
- **سير أعلام النبلاء:**
الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: جماعة من الباحثين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨١ - ١٩٨٥.
- **السيرة النبوبية:**
ابن هشام، تحقيق: مصطفى الزرقا وزميليه، (بدون).

(ش)

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب:**
ابن العماد الحنبلي: المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

- **شرح السنة:**

الإمام البغوي. تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط.

- **شرح الأصول الخمسة:**

القاضي عبدالجبار المعتزلي، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط: ١، ١٩٦٥.

- **شرح ديوان الحماسة:**

المرزوقي، تحقيق: أحمد أمين وعبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط:١، ١٩٩١.

(ص)

- **الصحاح:**

الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٢، ١٩٧٩.

- **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي:**

الإمام النووي، دار الفكر، بيروت، ط: ١٩٨٧.

(ض)

- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:**

محمد بن عبدالرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون).

(ط)

- **الطرائف الأدبية:**

تصحيح: عبدالعزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: ١٩٣٧.

- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز:**

العلوي اليمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٨٠.

- **اطردات أسلوبية في الخطاب القرآني:**

د. محمد إقبال عروي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط١/١٩٩٦.

(ع)

- **عروس الأفراح:**

الإمام السبكي. (ضمن شروح التلخيص) (مذكور).

- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه:**

ابن رشيق. تحقيق د. محمد قرقزان. دار المعرفة، بيروت، ط١: ١٩٨٨.

- **العين:**

الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. عبدالله درويش، مطبعة العاني، بغداد،: ١٩٦٧.

(ف)

- **الفاصلة في القرآن:**

د. محمد الحسناوي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.

- **فضائل القرآن:**

الحافظ ابن كثير، مكتبة الصحابة.(بدون).

- **فكرة النظم من وجوه الإعجاز في القرآن:**

د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، مصر، ط: ١٩٩١.

- **فن البديع:**

د. عبدالقادر حسن، دار الشروق، بيروت، ط: ١٩٨٣.

- **فوات الوفيات:**

ابن شاكر الكتبي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مصر، ط: ١٩٥١.

- **في ظلال القرآن:**

سيد قطب. دار الشروق، بيروت، ط٩. ١٩٨٠.

- في المنهجية والحوار:
د. رشدي فكار، مكتبة المشعل. الرباط.

(ق)

- القاموس المحيط:
الفيروز آبادي. دار الجيل. بيروت.
- قراءة جديدة للبلاغة القديمة:
رولان بارث، ترجمة: عمر أوكان، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ١٩٩٤.
- القصص القرآني في منطوقه ومفهومه:
د. عبدالكبير الخطيب.
- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية:
د. عبدالعزيز عبدالمعطي عرفة. عالم الكتب. بيروت، ط١، ١٩٨٥.

(ك)

- الكتاب:
سيبويه، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٣، ١٩٨٨.
- كتاب الصناعتين:
أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٨١.
- الكشاف:
الزمخشري، دار الفكر، بيروت،: ١، ١٩٧٧.
- كشاف اصطلاحات الفنون:
التهانوي. وضع حواشيه: أحمد حسن سبج، دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٩٩٨.

- **كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون:**
حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، (بدون).

(ل)

- **لسان العرب:**
ابن منظور، دار الفكر، دار صادر، ط: ١، ١٩٩٠.

- **اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم:**
طارق النعمان. دار سينا للنشر. ط١/ ١٩٩٤.

(م)

- **المثل السائر في أداب الكتاب والشاعر:**
ضياء الدين بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.(بدون).

- **مجاز القرآن:**
أبو عبيدة. تحقيق فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (بدون).

- **مدخل إلى علم الاصطلاح:**
د. إدريس نقوري. مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط١، ١٩٩٧.

- **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم:**
د. علي جمعة محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط: ١، ١٩٩٦.

- **المصطلح النقدي:**
د. عبدالسلام المسدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٤.

- **المصطلح النقدي في نقد الشعر:**
د. إدريس نقوري، دار النشر المغربية، البيضاء، ط١، ١٩٨٢.

- **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهلين والإسلاميين:**
د. الشاهد البوشيخي. دار القلم، مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. ط١، ١٩٩٣.
- **معاني القرآن:**
الإمام الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار السرور، بيروت،
- **معترك الأقران في إعجاز القرآن:**
السيوطي. تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية. بيروت. ط١، ١٩٨٨.
- **معجم الأدباء:**
ياقوت الحموي، مكتب عيسى البابي الحلبي، (بدون).
- **معجم المؤلفين:**
عمر رضا كحالة، مطبعة المثنى، بيروت، (بدون).
- **المعجم الأدبي:**
جبور عبدالنور، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩.
-**المعجم الفلسفي:**
د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧١.
- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها:**
د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون. ط٢/ ١٩٩٦.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم:**
محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
- **مفتاح العلوم:**
السكاكي. تحقيق: د. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت. ط١/ ١٩٨٣.

- **مفردات ألفاظ القرآن الكريم:**
الراغب الأصبهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط: ١، ١٩٩٢.
- **مفهوم الإعجاز القرآني في القرن السادس الهجري:**
د. أحمد جمال العمري، مطبعة المعارف، مصر، ط: ١٩٨٤.
- **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن:**
د. نصر حامد أبوزيد. المركز الثقافي العربي. بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- **مقدمة ابن خلدون:**
ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط: ٣، ١٩٧٩.
- **مقدمة تفسير ابن النقيب:**
ابن النقيب، تحقيق: د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:١، ١٩٩٥.
- **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن:**
د. أحمد أبوزيد. دار الأمان، الرباط.
- **مقدمة في علم المصطلح:**
د. علي القاسمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٧.
- **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن:**
د. أحمد أبوزيد. مكتبة المعارف، الرباط، ط: ١، ١٩٨٦.
- **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب:**
أمين الخولي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: ١٩٩٥.
- **مناهج بلاغية:**
د. أحمد مطلوب.

- **مناهج الدراسة الأدبية:**
د. عمر الطالب، دار اليسر، البيضاء. ط١، ١٩٨٨.
- **مناهج البلغاء وسراج الأدباء:**
حازم القرطاجني. تحقيق: الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي.
- **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع:**
السجلماسي، تحقيق: د. علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط:١، ١٩٨٠.
- **مناهج البحث في تاريخ الآداب:**
جوستاف لانسون. ترجمة: د. محمد مندور. ملحق بـ «النقد المنهجي عند العرب». دار النهضة، مصر، القاهرة (بدون).
- **منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفا وتحقيقا:**
د. فاروق حمادة، منشورات كلية الآداب. الرباط، ط١، ١٩٩٥.
- **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه:**
د. مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف، مصر، ط: ٢، ١٩٦٨.
- **المنهج في الأدب والعلوم الإنسانية:**
مؤلف جماعي، دار توبقال، المغرب، ط١، ١٩٨٦.
- **مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح:**
ابن يعقوب المغربي. (ضمن شروح التلخيص) (مذكور).
- **الموافقات في أصول الشريعة:**
أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت.
- **الموشح:**
أبو عبيد الله المرزباني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار النهضة، مصر، ط: ١٩٦٥.

- **الموازنة بين الطائيين:**

أبو القاسم الآمدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (بدون).

(ن)

- **ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية:**

دراسات لمؤلفين، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: ١٩٩٦.

- **النقد الأدبي، أصوله ومناهجه:**

سيد قطب. دار الشروق، بيروت.

- **النقد المنهجي عند العرب:**

د. محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة (بدو).

- **النقد والتاريخ:**

عبدالرحمن المساوي. دار وليلي. ط: ١، ١٩٩٦.

- **نظرية المعنى في النقد العربي:**

د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، ط: ١٩٨١.

- **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء:**

د. محمد الروكي، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: ١، ١٩٩٤.

- **النكت في إعجاز القرآن:**

الرماني. تحقيق د. محمد زغلول سلام، ومحمد أحمد خلف الله (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، مطبعة المعارف، مصر، ط: ٤، ١٩٩١.

- **نقد الشعر:**

قدامة بن جعفر، تحقيق: د. عبدالمنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون).

- **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز:**

الفخر الرازي، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومحمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر، الأردن، ط: ١٩٨٥.

(و)

- **الوافي في العروض والقوافي:**

الخطيب التبريزي، دار الفكر، دمشق، ط: ٣، ١٩٧٩.

- **وفيات الأعيان:**

ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (بدون).

ب- بالفرنسية :

- **Analyse semiotique de textes:**

Groupe d'Entrvernes,ed Tobkal, Maroc, 1987.

- **Vocabulaire technique et critique de la philosophie:**

Andre LaLande, ed PUF, 13°ed. 1980.

- **Dictionnaire de linguistique:**

Jean Dubois,Librarie Larousse, 1973.

- **Dictionnaire de didactique des langues:**

Robet Galison et D. Coste, ed Hachette, 1976.

- **Semiotique: Dictonnaire raisonne de la theorie du langage:**

A.J.Greimas et J.Courtes,ed Hachette, Paris, 1979.

٢ - الرسائل الجامعية:

- التراث النقدي والبلاغي عند ابن أبي الإصبع:

رسالة جامعية أنجزها الطالب مصطفى البكري لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف د. علال الغازي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مرقونة تحت رقم: ٩٥٦ - ٨٠١.

- زهر الربيع في شواهد البديع:

محمد بن قرقماس الأقتيري، تحقيق: رشيدة الشعلي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف د. أحمد شوقي بنبين، سنة ١٩٩٦ - ١٩٩٧. مرقونة بكلية الآداب بالرباط، تحت رقم (٤١٤ شعل).

- مختار الأخيار في فوائد معيار النظار:

علي الجرجاني، تحقيق ذ. عسو حمو، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف د. جعفر الكتاني، سنة ١٩٩٠ - ١٩٩١، مرقونة بكلية الآداب بالرباط، تحت رقم (٤١٤ عسو).

٢ - المجلات:

- حوليات كلية اللغة العربية: مجلة تصدر عن كلية اللغة العربية، بمراكش، عدد: ٩، سنة: ١٩٩٧.
- مجلة كلية الآداب بفاس: عدد ٤. ١٩٨٨، ع/ ٦. ١٩٨٢ - ١٩٨٣.
- اللسان العربي: مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع/ ٢٢، ١٩٨٣.
- المناظرة: مجلة مغربية تصدر بالرباط. عدد: ٦. دجنبر ١٩٩٣.





فهرس

موضوعات الجزء الثاني

فهرس موضوعات الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة

الفصل الرابع: المنهجية البيانية





فهرس

الموضوعات العامة للكتاب

فهرس الموضوعات العامة للكتاب

الفصل الثاني: دراسة في جهود الدراسين

- المبحث الأول: في الدراسة العامة

- خصائص التعبير القرآني، لعبد العظيم المطعني

- البديع في ضوء أساليب القرآن، لعبدالفتاح لاشين

- قضية الإعجاز القرآني، لعبدالمعطي عرفة

- المبحث الثاني: في الدراسة الخاصة

- حسن التعليل : تاريخ ودراسة، للطفي السيد صالح قنديل

- التناسب البياني في القرآن، لأحمد أبو زيد

- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، لحسن طبل

- الفاصلة في القرآن، لمحمد الحسناوي

- براعة الاستهلال في خواتم القصائد والسور، لبدري عبد الجليل.

القسم الثاني : بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية

الفصل الأول: النشأة والأصول: الإحساس التذوقي

١ - الإشارات القرآنية

٢ - بيئة المشركين

٣ - بيئة الرسول ﷺ والصحابة

- خلاصات ونتائج

- المبحث الثالث: الاتجاه التصنيفي الإحصائي
(صناعة القواعد البديعية)

- تمهيد

١ - المستوى الوصفي في دراسة الاتجاه التصنيفي الإحصائي

أ - أصول الاتجاه التصنيفي الإحصائي

ب - جوانب القوة في الاتجاه التصنيفي الصناعي

- التحسيس بأهمية علم البيان في خدمة إعجاز القرآن

- الدعوة إلى إصلاح بديع القرآن

- حضور الملحظ الذوقي البياني

- حضور المكون المنهجي

٢ - المستوى النقدي في دراسة الاتجاه التصنيفي الإحصائي

أ - طغيان ثنائية اللفظ والمعنى

ب - النزعة الكمية الإحصائية

١ - إدراك التباين مقدم على استيعاب التقاطع

٢ - قلب العلاقة بين النص والقاعدة البديعية

٣ - ضمور الحس النقدي الإصلاحي

٤ - إقحام فنون غير بديعية

٥ - التأثير السلبي على مسيرة البحث البديعي

- خلاصات واستنتاجات

القسم الثالث : بديع القرآن: دراسة نقدية

الفصل الأول: الأزمة الآيلة إلى الفروع والقضايا

- المبحث الأول: ضعف الاصطلاحية وتعسف المفاهيم

- تمهيد

المطلب الأول: ضعف الاصطلاحية في مفردات بديع القرآن

المطلب الثاني: تعسف المفاهيم

- خلاصة

- المبحث الثاني: فصل الفنون البديعية عن المعنى واقتضائه

(تمكين النظرة الصبغية للبديع)

- تمهيد

المطلب الأول: أسباب النظرة الصبغة للبديع

المطلب الثاني: مظاهر النزعة الصبغية لبديع القرآن

أ - اعتماد ثنائية اللفظ والمعنى في تقسيم فنون البديع

- حول معيارية التصنيف

ب - طغيان النظرة المقياسية

الفصل الثاني: الأزمة الآيلة إلى المنهج

- تمهيد

- المبحث الأول: اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم في بديع القرآن

المطلب الأول: تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد

المطلب الثاني: تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد

المطلب الثالث: عوامل اضطراب العلاقة بين المصطلح والمفهوم

- المبحث الثاني: ظاهرة التكلف الاستنباطي

- قصة آية مع التكلف الاستنباطي في التحليل البديعي

- مظهر آخر من مظاهر التكلف الاستنباطي

- المبحث الثاني: الخلط بين المصطلح البديعي وغاياته ووظائفه

الفصل الثالث: الأزمة الآيلة إلى تداخل الحقول المعرفية

- تمهيد:

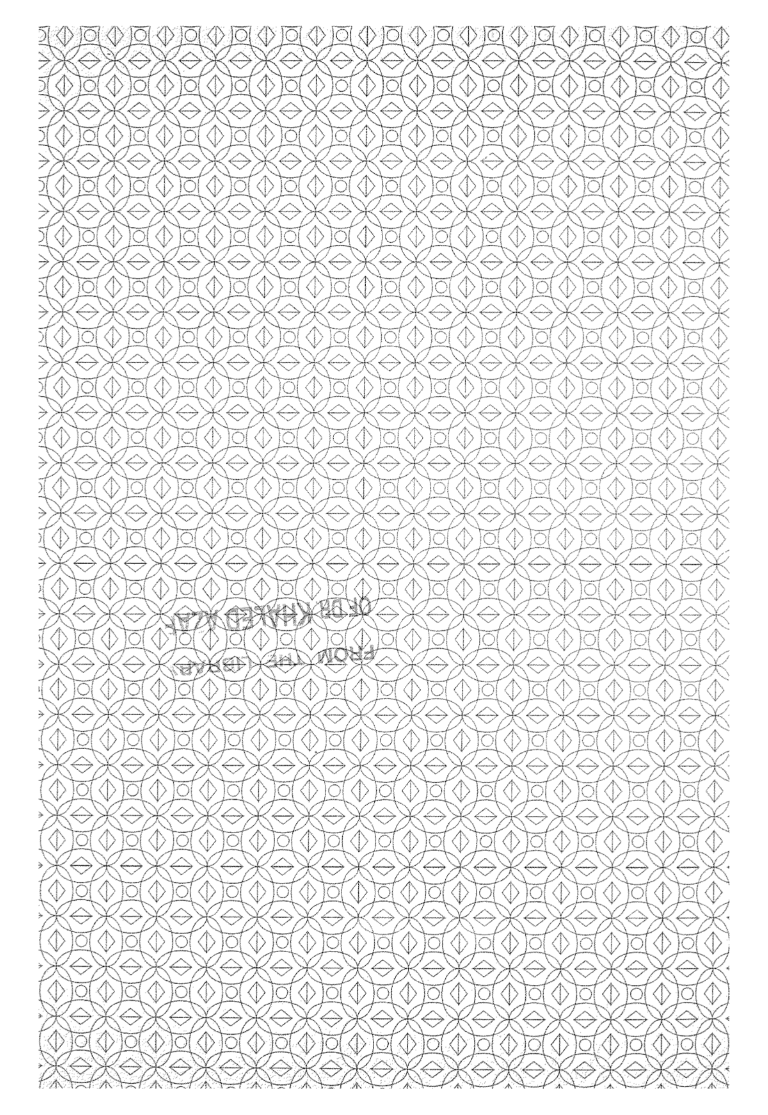
- المبحث الأول: إقحام مباحث الجدل وعلم الكلام والمنطق

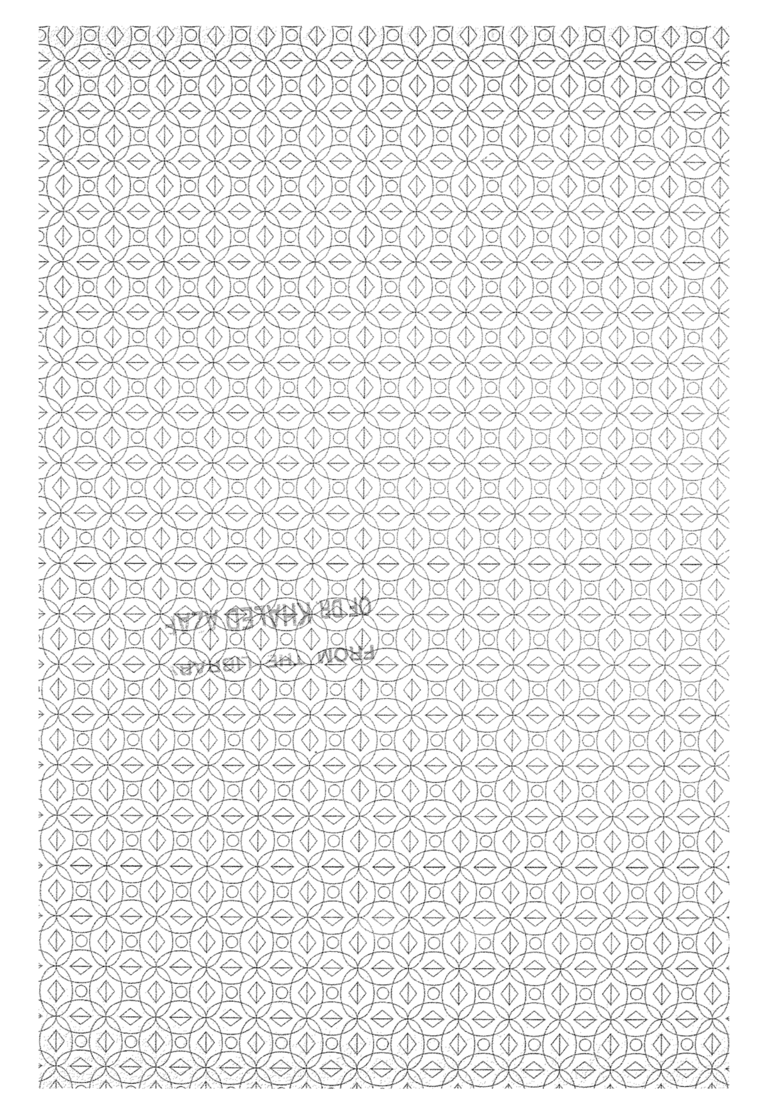
- المبحث الثاني: إقحام مباحث علم التفسير وفنونه

- المبحث الثالث: إقحام مباحث علم الشعر والنقد

- خلاصات








Bibliotheca Alexandrina
0917712